

Die Grundlagen der Realdialektik

Ein Beitrag zur Kenntnis der Bahnsen'schen Willensmetaphysik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Paul Fechter

aus Elbing

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Juni 1905.

München und Leipzig
bei Georg Müller.
1906.

P. Fechter

Grundlagen der Realdialektik

Die Grundlagen der Realdialektik

Ein Beitrag zur Kenntnis der Bahnsen'schen Willensmetaphysik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Paul Fechter

aus Elbing

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Juni 1905.

München und Leipzig

bei Georg Müller.

1906.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer liebenswürdigen Anregung von Herrn Professor Richard Falckenberg in Erlangen. Ihr Zweck ist, wieder einmal auf einen Philosophen hinzuweisen, dem, obwohl er nun bereits ein Vierteljahrhundert in Hinterpommerns Erde ruht, die Nachwelt immer noch die ihm gebührende Anerkennung versagt, der, ungeachtet alles von den Besten ihm gespendeten Lobes, immer noch beiseite geschoben und übergangen wird. Sie gibt, wie ihr Titel besagt, die „Grundlagen der Realdialektik“ — um die Bahnsensche Bezeichnung des Systems zu gebrauchen — in etwas handlicherer Form, kondensierter und enger zusammengefasst, als man sie bei dem grossen Schüler Schopenhauers selbst findet, auf dessen Darstellung die Ungunst der Verhältnisse, unter denen er zu leben und zu arbeiten gezwungen war, nicht ohne Einfluss geblieben ist. Zugleich macht sie manches, namentlich aus den kleineren Schriften des Philosophen, wieder zugänglich, das im Original heute bereits einigermassen schwierig zu erreichen ist. Benutzt wurden zur Abfassung sämtliche Hauptarbeiten Bahnsens, sowie die im Anhang genannten Recensionen und Abhandlungen über ihn und sein Werk. Besonders Wertvolles bot die Enleitung zu der im Vorjahre erschienenen Selbstbiographie des Philosophen „Wie ich wurde, was ich ward“, in der Dr. Rudolf Louis, München, der Herausgeber des Werkes, das vorhandene Material in feinsinnigster Weise verarbeitet hat. Ich möchte nicht verfehlen, Herrn Dr. Louis, der mir bei der Drucklegung der vorliegenden Schrift, die gewissermassen eine Ergänzung seiner Bahnsenpublikation bilden soll, in liebenswürdigster Weise an die Hand gegangen ist, auch hier nochmals meinen besten Dank auszusprechen.

Dresden, im Juni 1906.

P. Fechter.

In Hegel hatte der Intellektualismus und damit die optimistische Wertung des Daseins ihren Höhepunkt erreicht. „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich" — in diesem Satze gipfeln die beiden Strömungen, die eine Weiterführung von selbst verbieten. Hiergegen erhebt sich als erbitterter Gegner Schopenhauer, indem er dem Intellektualismus seinen unvernünftigen Willen, dem Optimismus seine pessimistische Weltwertung entgegenstellt. Sein Leben lang hat er Hegel auf das ingrimmigste bekämpft, und doch konnte man mit Recht darauf hinweisen, dass Schopenhauer noch nicht die volle und reine Antithese zu Hegels Panlogismus repräsentiere, sondern höchstens den Anfang, die Einleitung einer solchen. Denn wenn einmal aus all den Widersprüchen des Schopenhauer'schen Systems die Konsequenzen gezogen werden, so zeigt sich einerseits, dass der Wille trotz des Prädikates „blind" sich meist sehr vernünftig gebärdet, zuletzt sogar zu einer Art Vorsehung für den Einzelnen wird, anderseits, dass Schopenhauers Pessimismus, im Grunde genommen, sehr optimistisch geartet ist, indem vor allem der Weg zur Selbstverneinung und damit zur Erlösung dem Willen offen steht, das Weltgeschehen aber mit all seinem Elend als besten Führer zu diesem Ziele sich erweist. Darin freilich hat Schopenhauer den Weg gewiesen, dass er im Willen die einzig mögliche Grundlage für den dem intellektualistischen Optimismus entgegengesetzten Pessimismus erkannte. Den Ausbau einer konsequent pessimistischen Willensmetaphysik aber hat er seinen Nachfolgern überlassen.

Das Verdienst, diesen Bau wirklich ausgeführt und am mutigsten und folgerichtigsten aus all den Ansätzen des Schopenhauer'schen Systems die notwendigen Konsequenzen gezogen, anderseits aber auch ebenso unerbittlich alles gestrichen und fallen gelassen zu haben, was mit der Fundierung eines konsequenten Pessimismus auf Willensgrundlage unvereinbar war, gebührt in erster Linie J u l i u s B a h n s e n, der das von Schopenhauer Begonnene vollendet und in seinem System die eigentliche Antithese zu dem Hegel'schen und damit zu jedem Optimismus und Intellektualismus überhaupt erreicht hat. Denn wie diese beiden in Hegel kulminieren, so bildet Bahnsen den Höhepunkt der beiden entgegengesetzten; in ihm erreicht die Willensmetaphysik den Punkt, über den hinaus eine Weiterentwicklung — wenigstens nach der pessimistischen und antiintellektualistischen Richtung hin — nicht mehr möglich ist. Denn Bahnsen geht nicht vom Willen aus, um allmählich zum Pessimismus fortzuschreiten, sondern er legt diesen selbst in seiner schroffsten Form zu Grunde, nimmt seinen Ausgang bereits von einer Stelle, die von vornherein jedes weitere Fortgehen unmöglich macht, nämlich von einem zunächst freilich rein intuitiv erfassten N i h i l i s m u s.

Schon dem 17jährigen tritt „in plötzlicher Intuition der nihilistische Kerngedanke all seiner spätern Anschauungen vors Bewusstsein: der Mensch ist nur ein sich bewusstes Nichts"; die Nichtigkeit wird ihm „das grundwesentliche Merkmal des Weltseins", und daran hat er sein Leben lang festgehalten, wenngleich selbstverständlich „zwischen dem proleptischen Einfall des kaum erst reifenden Knabenjünglings und dem, was der Mann, vielleicht ohne Ueberhebung, sein System nennen durfte, ein Unterschied besteht, der nicht bloss Stofffülle und formale Ausgestaltung angeht, sondern auch auf Weite und Tiefe des gesamten Gedankeninbegriffs sich bezieht." Die Grundlage bleibt dauernd der Gedanke der Weltnegativität, das πάντα τὸ μηδὲν. Von da aus gelangt der frühreife Denker zunächst zu Hegel und seiner Schule, deren Dialektik einen so skeptisch veranlagten Kopf wie

Bahnsen ganz besonders reizen musste. Kaum zwanzigjährig hat er auch dieses Stadium bereits überwunden, nachdem eine Jugendarbeit (von 1849—50) jene Umbildung der Hegel'schen Dialektik vollzogen hatte, die später für Bahnsens ganzes System charakteristisch wird und die schon aus dem Satze spricht: „Hegel wie seine Gegner retteten ihr Positives dadurch, dass sie von einer dialektischen Bewegung sprachen, während es nur ein dialektisches Sein, d. h. ein nichtiges gibt, in dem gleichzeitig die Gegensätze sind." Indem sich so „der Inhalt der Hegel'schen Idee ihm wiederum in das Nichts auflöst", wird es begreiflich, dass er nun zunächst dem Zuge der Zeit folgend in einen platten Materialismus verfällt, der sich über seine ganze Studienzeit erstreckt, bis er schliesslich, zuerst durch Reiff in Tübingen aufmerksam gemacht, zu Schopenhauer gelangt, dessen Wille für seinen Pessimismus die geeignetste, ja die einzig geeignete Grundlage bot und den er denn auch, wie er selber sagt, „zunächst vom hintern, dem pessimistischen Ende packte". An ihm hatte er den gefunden, „den er von da an als seinen Meister verehrt und bekannt hat," wie er selbst noch vier Jahre vor seinem Tode schreibt, obwohl er inzwischen Schopenhauers Lehre so umgebildet hatte, dass von ihren ursprünglichen Grundlagen wenig genug mehr übrig blieb. Das Nähere hierüber, vor allem auch in welcher Weise Bahnsen Hegel'sche Elemente in die Willensmetaphysik aufnimmt, um seinen Pessimismus desto sicherer zu fundieren, muss die Darstellung des Systems selbst ergeben; hier sei nur noch kurz zu der philosophischen Entwicklung der äussere Lebensgang des Philosophen skizziert.

Geboren am 30. März 1830 (nicht 1832, wie mehrfach angegeben, z. B. bei Hartmann: Geschichte der Metaphysik II, S. 511) zu Tondern in Schleswig als Sohn des dortigen Seminardirektors Christian August Bahnsen, bezog er nach der in Tondern und Schleswig verbrachten Schulzeit 1848 die Universität Kiel, trat aber bereits im Juli 49 als Freiwilliger in die schleswig-holsteinische Armee und machte als solcher den Feldzug von 1849—50 gegen Däne-

mark mit. Nach dem Tage von Idstedt verliess er, wie viele andere, mehr oder weniger freiwillig das Land und ging nach Tübingen, wo er nach Beendigung des Studiums 1853 bei Fr. Th. Vischer zum Dr. phil. promovierte (s. Anhang). Es folgten einige Jahre Hauslehrerlebens; dann stellte er sich wegen des damaligen Lehrermangels der preussischen Regierung zur Verfügung und wurde 1858 zuerst in Anclam, dann in Lauenburg in Pommern als Gymnasiallehrer angestellt, wo er bis zu seinem Tode am 7. Dezember 1881 (nicht 1882, wie bei Hartmann a. a. O. angegeben), trotz aller Bemühungen, in menschenwürdigere Verhältnisse zu gelangen, festgenagelt blieb. Den skeptisch-nihilistischen Zug, der schon von vornherein in ihm gelegen hatte, musste ein solches Geschick noch mehr hervortreten lassen, zumal der Philosoph nach einer kurzen, glücklichen Ehe sich zu einer zweiten hatte verleiten lassen, die nach sechs unerquicklichen Jahren des Zusammenlebens wieder getrennt werden musste. Aus diesen äusseren Umständen ist wohl auch das zeitweilig ganz besonders starke Hervortreten eines gewissen Hanges zur Selbstquälerei herzuleiten, das Nietzsche einmal über den alten Brummkreisel Bahnsen spotten lässt, der sich mit Wollust sein Leben lang in seinem realdialektischen Elend und persönlichen Pech herumgedreht habe — und das Hartmann und mit ihm andere gar dazu veranlasst, Bahnsen als einer unzweideutig pathologischen Erscheinung in der Geschichte der Philosophie eine ähnliche Stellung anzuweisen, wie sie Heinrich Heine auf dem Gebiet der Poesie und Robert Schumann auf dem der Musik zukomme.

Demgegenüber möchte ich doch betonen, dass Bahnsen freilich unzweifelhaft der Typ dessen ist, was er selber als δύσκολος bezeichnet, dass aber ebenso unzweifelhaft trotz aller Hinweise auf die pathologische Seite seines Wesens jeder unbefangene Leser den Eindruck völliger geistiger Gesundheit des Denkens bis zum letzten Augenblick empfangen wird. Was den Eindruck einer Art Hypochondrie bei der Lektüre seiner Schriften hervorbringt, ist meines Erachtens vielmehr der Umstand, dass bei ihm nicht

lediglich der Kopf, sondern der ganze Mensch philosophiert. Seine Philosophie ist ein ausgezeichnetes Beispiel für das, was Volkelt mit einem treffenden Ausdruck „Philosophie als Gesinnungsglaube“ genannt hat; „mein Wille will überzeugt sein, nicht mein Kopf,“ sagt Bahnsen selber einmal, und wenn schon nach Schopenhauer eine gefasste Hypothese uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende gibt und blind macht für alles ihr Widersprechende, so muss dies noch viel mehr der Fall sein, sobald sich eine Philosophie nicht nur auf einer vorgefassten Meinung, sondern auf dem gesamten Lebensgefühl des Denkers aufbaut. Wem gleich Bahnsen Philosophie mehr ist als ein System reinlicher Syllogismen, wem seine Lehre „Ausdruck der Reaktion seiner Seele auf das Weltganze“ ist, getragen nicht nur vom Kopfe, sondern von dem ganzen Menschen und dessen mehr gefühlsmässigem Verhältnis zum Dasein, dem wird dieses Grundgefühl überall die Unterlage seines Denkens sein, überall zwischen den theoretischen Erörterungen hindurchklingen und so auf den Leser vielleicht bisweilen den Eindruck des Einseitigen, der Marotte machen, während es sich im Grunde nur um vollsten Ausdruck einer eigenartigen Persönlichkeit handelt. Auf diesem Wege kommt wohl auch der Eindruck des hypochondrischen „Miserabilismus“ zu stande, als den Hartmann die Lehre Bahnsens charakterisiert: wir haben aber keinen Grund, irgendwie die Intaktheit dieses Kopfes zu bezweifeln, müssen vielmehr die zähe Energie bewundern, die nicht ablässt von dem Bemühen, mittels der logischen Gesetze die antilogische Wirklichkeit zu erfassen, und dürfen vor allem nie vergessen, dass dieser Pessimist trotz allem für ein mannhaftes Aufsichnehmen des Daseins eingetreten und dabei als die höchste, weltüberwindende Kraft den Humor gelehrt hat. Er ist Pessimist gewesen — und zwar vielleicht der konsequenteste von allen; wir haben aber, selbst abgesehen davon, dass die Grenzen zwischen normal und anormal absolut nicht festliegen, keinen Grund, die geistige Gesundheit eines Mannes anzuzweifeln, der bis zuletzt als scharfsinniger, klarer Denker sich erwiesen und, ob-

wohl überzeugter Pessimist, trotz seines Meisters nie Weltflucht und Askese gepredigt hat, sondern bei dem Worte stehen geblieben ist: „Ich denk', als Männer tragen wir auch dies."

Allerdings kam ihm dabei vielleicht ein anderer Zug seines Wesens zu Hilfe, den er selbst nie geleugnet hat: — der polemische. Bahnsen ist „der geborene Eristiker": ganz abgesehen davon, dass sein System der Realdialektik zum grossen Teil in Polemik gegen Hartmanns und Volkelts Kritik sich herangebildet hat, nimmt er auch an Stellen, wo absolut kein Grund dazu vorliegt, bald aggressive, bald defensive, aber fast immer Kämpferstellung ein. Der Widerspruch, den er zum Weltgesetze erhob, der Kampf war eben sein Lebenselement — und hier liegt vielleicht der Hauptgrund, der eine Lektüre seiner Schriften so anstrengend macht und einer weiteren Verbreitung seiner Lehre hindernd im Wege steht. Wer sich aber einmal der Mühe unterzieht, aus diesen Kämpfen gegen Volkelt und Hartmann, gegen Gymnasialoberlehrer, Schulprogramme und ebenso auch gegen unsichtbare Gegner den eigentlichen Kern herauszuschälen, der wird für die aufgewendete Mühe reichlich Ersatz finden in den mannigfachen Anregungen, die ihm die Grundlagen sowohl wie der weitere Ausbau der Realdialektik bieten —, dieses eigensinnigsten aller philosophischen Systeme, dessen Fundamente nun im Folgenden in grossen Zügen aufgedeckt werden mögen — soweit als irgend möglich mit den eigenen Worten des Philosophen.

Nach dem Vorgange Schopenhauers, als dessen dankbare Schülerin sie sich bekennt, führt sich auch die Realdialektik als Willensmetaphysik ein, steht aber bei aller pietätvollen Hochachtung dem Meister etwa so gegenüber, wie dieser selbst Kant gegenüberstand — nämlich das, was ihr vergänglich erscheint an seiner Lehre, ruhig aufgebend, das dauernd Bleibende in seinem wie in ihrem Sinne weiter ausbauend. Auch für sie ist das Grundwesen der Welt der Wille, aber schon in Bezug auf das Wesen des Wollens tritt sie in einen gewissen Gegensatz zu Schopenhauer, oder

besser: sie geht in seinem Sinne über ihn hinaus. Ist nach dessen Lehre der Wille ein all-einiger, in sich selbst einheitlicher Wille zum Leben, zum Dasein, so erhebt sich nämlich die Frage: woran soll dieser Wille sich betätigen, wenn nur er vorhanden ist und sonst nichts? — was „will" er? Ein schlechthin einiger Wille hätte (schellingsch gesprochen) als reine „Sucht" sich selbst genügt an seinem blossen Suchtsein, da nicht einmal etwas ausser ihm da gewesen wäre, das Gegenstand seines Begehrens hätte sein können; wie hätte es da zu irgend einem Geschehen kommen, und vor allem: wie hätte bei einem so in sich einigen Willen die Welt zu einem solchen Reiche des Elends werden können, wie sie es wirklich ist? Wo kein Widerstreit zwischen Begehren und Erreichen, da ist auch kein Schmerz; der all-eine Wille rein als solcher wäre in der seligen Ruhe des Nichts verblieben, da er nichts weder ausser noch in sich gefunden hätte, sich daran zu betätigen und diesen Weltlauf mit all seinem Elend heraufzubeschwören. Schopenhauer hat dies selbst gefühlt, und oft von der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst, deren Offenbarung der Streit, von dem innern Widerstreite des Willens gesprochen, er macht aber niemals Ernst damit und bleibt bei seinem all-einigen Willen stehen, so dass es also seinen Nachfolgern vorbehalten blieb, von diesem Punkte aus das System weiter fortzuführen. Und hier setzt denn auch die Realdialektik ein mit ihrem Grundsatze: „Das metaphysische Ens ist ein Wille, aber nicht ein all-einiger, sondern ein in sich dialektisch entzweiter, ein Wille, der nichts will als Nicht-wollen."

Mit diesem obersten Grundsatz ist zugleich gegeben, in welchem Sinne auch die Realdialektik es auf eine Concrescenz der beiden feindlichen Lehrsysteme Schopenhauers und Hegels abgesehen hat, indem sie den Willen des einen mit der Dialektik des andern zu vereinigen sucht, indessen nicht ohne auch den Hegel'schen Bestandteil ihrer Lehre einer bedeutsamen Abänderung unterzogen zu haben. Denn während bei Hegel die Dialektik lediglich im Begrifflichen stecken bleibt, im Grunde nichts weiter ist als gedankliche

Fortbewegung, verlegt die Realdialektik, wie schon ihr Name besagt, diese Entzweiung in das Wirkliche, in das Ding an sich selber. Nicht nur im Gedachten, wie dort, erhebt sich der Widerspruch, sondern er ist — ohne alle Hypostasierung jedoch — der Kerngehalt alles Seienden. Und zwar als bleibender: denn die Antithesis ist für sie nicht nur ein Durchgangsstadium des Werdens, ein blosses Mittelglied zwischen Thesis und Synthesis, in der sie „aufgehoben" wird, sondern sie bleibt neben der Thesis bestehen, zu dauerndem Neben- und Ineinander der realen Widersprüche, ohne dass es je zur versöhnenden Synthese kommen könnte.

Kant ist es, der hier als der dritte der grossen Vorgänger mit seinem „Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen", den Grund gelegt hat, auf dem die Realdialektik weiter bauen konnte. Wie er so unterscheidet auch sie scharf zwischen bloss logischer Opposition, wo nach dem Satz des Widerspruchs zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate eines und desselben Dinges sich und ihre Folgen gegenseitig aufheben zu einem Gar-Nichts *(nihil negativum irrepraesentabile)*, und realer Entgegensetzung, Realrepugnanz, in der ebenfalls zwei Prädikate eines Dings einander entgegengesetzt sind, aber nicht nur gedanklich durch den Satz des Widerspruchs, sondern real, sachlich. Auch hier tritt eine Aufhebung ein, die Folge aber ist hier ein Etwas *(cogitabile)*. Wirken z. B. auf einen Körper zwei gleiche Kräfte in derselben Geraden, aber in entgegengesetzter Richtung, so heben sie sich auf, der Körper bleibt in Ruhe. Auch dies ist eine wahre Entgegensetzung, die Folge der beiden Tendenzen ist auch Nichts, indem die Kräfte sich gegenseitig in der Latenz halten, aber in einem andern Sinne wie beim logischen Widerspruch: sie ist Zero = O, ein *nihil privativum repraesentabile.* Dies Zero Kants, der weltenschwangere Urschoss alles Seins und das ewig neugebärende Grab alles Werdens ist nun auch der Ausgangs- und Endpunkt der Realdialektik, die indessen über diesen „Riesenmineur" ebenfalls hinausgeht, indem sie betont, dass alles seinen Gegensatz in sich trägt und

keineswegs bloss ausser, neben sich, sich gegenüber hat. Kant bleibt noch in der mathematischen Auffassung stecken, sein Zero ist ihm ein Kompensationsfacit, ein mechanisches Gleichgewicht, höchstens eine polarische Paralysierung. Das realdialektische *Nihil* dagegen ist im Unterschied vom Kantschen blossen Produkt sich gegenseitig oder wechselweise aufhebender Faktoren die in und mit den Gegensätzen selber gegebene Resultatlosigkeit, und während Kant festsetzt, dass von den beiden Entgegengesetzten, zu einander Negativen, das eine nicht das kontradiktorische Gegenteil des andern sein kann, betont die Realdialektik gerade, dass Eines in freilich nicht nur logisch-, sondern sachlich-kontradiktorischem Widerspruch zum Andern stehen muss.

Ihr Widerspruchsbegriff ist eben völlig objektiv zu fassen, nicht als bloss logischer, durch das Denken gesetzter, sondern als realer, unabhängig von allem Gedachtwerden, als Wesenswiderspruch des mit und in sich selber entzweiten Willens, dessen Natur sich darin offenbart, dass er sich zu den Gegensätzen von Ja und Nein gleich verhält, und zwar sowohl im Verneinen, wie im Bejahen: will, was er nicht will, und nicht will, was er will. Denn der Widerspruchsbegriff der Realdialektik ist kein bloss privativer, der Charakter ihres Nicht-Wollens ist kein bloss abstrakt verneinender, sondern die *Noluntas* ist als gleichmächtig der *Voluntas* gegenübergestellt, so dass also dies *Ens volens idemque nolens* als ein Wollewesen sich darstellt, an welchem nicht bloss zwei entgegengesetzte Richtungen auseinander laufen, sondern der Inhalt selber ein in sich widersprechender ist. Die Verneinung als rein intellektualer Akt bleibt ewig machtlos, während es bei dem realen Widerspruch, bei den zwei Potenzen im Urwesen, die sich wie Ja und Nein verhalten, überhaupt rein auf den zufälligen Ausgangspunkt bei der Entscheidung der Frage ankommt, welche von beiden als die positive und welche als die negative angesehen und bezeichnet werden solle; jede von ihnen ist ebenso gut Ja wie Nein, je nachdem an ihr die andere ge-

messen wird, wie dies schon Kant andeutet: denn selbst die Affirmation ist dies nach längst erkannter Wahrheit doch nur, sofern sie die Negation der Negation ist.

Stellt somit die Realdialektik ein in sich entzweites, mit sich selbst in ewigem Widerspruch befindliches Wollewesen als Urgrund der Welt auf, so ist sie trotzdem weit entfernt, eine dualistische Theorie zu sein. Denn den Gegensatz zum Widerspruch bildet nicht die Identität, die „Einerleiheit", sondern die Uebereinstimmung oder Vereinbarkeit, während die Identität den ihrigen an der Verschiedenheit hat. Darum kann der Wille sehr wohl ein in sich widersprechender sein, ohne jedoch von sich verschieden zu sein und so die Identität mit sich aufzugeben, und die unverlierbare Einheit, welche ein Auseinanderfallen des Prinzips in zwei gesonderte Hälften für immer unmöglich macht, ist die hinter allen Widersprüchen stehen bleibende, ja dieselben essentialiter zusammenschliessende Natur des metaphysischen Urwesens, Wille zu sein.

Anderseits aber ist diese antidualistische Tendenz dennoch nicht im stande, die Realdialektik wieder in die Bande eines starren Monismus zu schlagen, vielmehr zieht sie auch hier die Konsequenzen, die Schopenhauer vergass, als er die Vereinigung des wollenden und erkennenden Ich als das metaphysisch-physische Urwunder κατ' ἐξοχήν hinstellte, nämlich, dass er damit seinen all-einigen Willen quâ Weltwillen aus der Welt schaffte. Auch ihr ist das erste und grundlegende der Erkenntnis die Erfassung des Ich als eines wollenden, das Gefühl als das Selbstinnesein des Willens der Ausgangspunkt für alles weitere; während aber Schopenhauer im Banne der transcendentalen Aesthetik nun die Vielheit zu blossem Schein und Trug der Maja herabsetzt, um in allem sein All-Eines, den Willen wieder zu erkennen, sieht die Realdialektik, sich freimachend von den Fesseln eines übertriebenen Kriticismus, mit den meisten neueren Logikern sich zur Annahme eines Urdogmas gedrängt, des Inhalts: Mit dem Wissen um mich selber weiss ich auch mit einem Schlage um andere Dinge, und jenes

Wissen ist nicht sicherer als dieses; denn was es scheinbar vor ihm voraus hat: die vermeintliche Selbstgewissheit, stützt sich in einem den Kritizisten verhüllten Hintergrunde selber wieder auf die präsumierte Gewissheit des Daseins anderer Dinge. Nur auf dem Grunde solcher Anticipation ist der Analogieschluss vollziehbar, welcher Schopenhauer dem Willen als Ding an sich zuführt. Ehe ich nicht das in „meiner" Vorstellung *quâ* meiner mit enthaltene Ich gepackt und gefasst habe, jenes Ich, das als einzige Ausnahme unter allen denkbaren Arten des Seins nicht als nicht mehr seiend gedacht werden kann, „weil es alle unsere Vorstellungen begleitet", darf ich überhaupt von „meiner" Vorstellung nicht reden; — dann aber muss ich mich auch bescheiden, dass ich ein Subjekt *quâ* Träger einer Vorstellung und *quâ* Korrelat des Objekts nur kenne in der individuellen Existenzweise eines Einzelwesens, als Objekt zwischen Objekten, und dass ich kein Recht habe, das, was in mir das Erkennende ist, als ein individualitätsloses Allgemeines mit allem Erkennenden überhaupt schlechthin zu identifizieren. Nur ein Einzelnes kann *quâ* Ich wollen, und wer das erkannt hat, muss sich damit zugleich der weiteren Einsicht gefangen geben, dass damit schon für jedes Wollen eine Beziehung auf ein anderes Gewolltes impliciert sei, also der Satz von der absoluten Realität des Willens den von der schlechthin realen Vielheit bereits involviert.

Schopenhauer hatte versucht, den Kritizismus Kants mit seiner eigenen Lehre vom all-einen Willen zu vereinen, das Individuelle herabzusetzen zur blossen Erscheinung; damit hatte er selbst sein System in zwei unvereinbare Hälften gespalten, und jeder seiner Schüler muss sich daher entscheiden, auf welches der beiden Fundamente er treten will, um die andere Hälfte einzureissen. Die Realdialektik ihrerseits wählt die Willensgrundlage gegenüber der Lehre von der blossen Subjektivität unserer Anschauungen, indem sie ihr Grunddogma nun erweitert zu dem Satze: Das Urwesen der Welt, das ὄντως ὄν, ist der in sich entzweite Wille — jedoch nicht als all-einer, vor dem

alle Vielheit nur subjektiver Schein, sondern als eine Mehrheit von Individuen: Alles Wollen realisiert sich mit der spinozistischen Notwendigkeit seiner eigenen Essentia in Individuen, und nur in Individuen, als wofür selbstverständlich ebensogut die einfachst elementaren Atomkraftfäden in der physikalischen wie der reichst entfaltete Individualcharakter in der ethischen Welt zu gelten haben. Grade die Gesetze der letzteren postulieren ja am schärfsten das Dasein individueller Faktoren, jenes Plus, das eben den Individualcharakter zu einem individuellen, und es damit überhaupt erst möglich macht, von Verantwortlichkeit zu sprechen, von welcher nicht die Rede sein kann, sobald die Individualität zur blossen Erscheinungsform herabgesetzt wird.

Die Realdialektik verhält sich somit zur Lehre Schopenhauers ähnlich wie die Leibniz'sche Monadologie zur All-Einheitslehre Spinozas: sie vindiciert ihren Einzelwillen alle die Eigenschaften, die jener seinem all-einen Willen zuschreibt, wie Aseität, Absolutheit u. s. w., zieht es jedoch vor, für die Individualeinheiten ihrer Metaphysik lieber den Namen Henaden zu wählen und sich als Willenshenadologie zu charakterisieren, um dadurch bereits auf die gegenseitige Bedingtheit der Urwesen untereinander hinzuweisen, indem jede Eins als solche bereits dialektisch wie logisch auf eine nachfolgende Zwei, Drei u. s. f. hinausweist. Denn mit der Annahme einer individuellen Vielheit von Urwesen, eines realistischen Pluralismus, ist der Begriff der bloss relativen Selbständigkeit bereits mitgegeben. Allerdings gestattet die realdialektische Anschauung einerseits nicht, das All-Eine für viel und sonderlich was mehr gelten zu lassen als für eine — allerdings in sich zusammenhängende und zusammengehörige, geschlossene und in dieser Geschlossenheit mit constanten Kräften sich in sich selber wechselseitig bedingende — Summe von Individuallebensfaktoren; anderseits aber ist, wie mit der Annahme eines Grundwillens bereits die Vielheit, so mit dieser die gegenseitige Bezogenheit, ein Aufeinanderangewiesensein der selbständigen Henaden

mitgesetzt, so dass zu dem intraindividuellen Widerspruch zwischen Wollen und Nichtwollen nun noch der interindividuelle der Merkmale Selbständig und Abhängig hinzutritt, der diese Henaden weit abrückt von den atomistischen Eremiten Leibnizens, den Monaden, und Leben und Dasein überhaupt erst möglich macht.

Auf Grund dieser realistisch-pluralistischen Voraussetzungen kann nun die Realdialektik nicht der Behauptung Schopenhauers beitreten, dass durch die Kritik der reinen Vernunft alle Ontologie in Dianoiologie, in Erkenntnistheorie verwandelt sei, sondern muss ihre speziellere Metaphysik beginnen mit den Erörterungen der Seinslehre. Denn wenn auch im letzten Grunde alles Sein, sofern es uns bekannt ist, nur ein πρὸς ἡμᾶς bleibt, so lässt sich doch der Unterschied zwischen Subjektivem und Objektivem nicht völlig verwischen, und wenn die Realdialektik sich auch der Relativität sämtlicher denkbarer Existenzweisen stets bewusst bleibt, da die Phänomenalität unseres Denkens es streng genommen nirgends gestattet, von einer absolut objektiven und objektiv absoluten Existenz zu sprechen, so werden doch Essentia wie Existentia hier überall in eminent objektivem Sinne verstanden und gebraucht. Denn trotz des eben erwähnten Gegensatzes nimmt die Realdialektik auch in der Ontologie wieder ihren Ausgang von der Lehre des Meisters, indem sie an der Unterscheidung von Esse, Essentia und Existentia des Willens festhält und zwar die Essentia dem Wesen, nicht bloss dem Begriff, die Existentia der Facticität, nicht dem blossen Vorstellungsein gleichsetzt.

Als obersten Grundsatz der Seinslehre aber stellt sie die „längst erkannte einfache Wahrheit" auf: Jede Kraft ist zunächst und zuerst eine Kraft zu sein und als solche eine von allen andern Kräften, welche wir in dieser Differenz die „wirkenden" nennen mögen, generisch verschiedene. Diese allen andern Kräften begrifflich vorausgehende seiende Kraft bleibt aber eine n i c h t s s e i e n d e, solange sie, jedes essentiellen Inhaltes bar, als ein Dass ohne Was dasteht, wie

anderseits ohne diese Kraft zu sein jedes qualitativ bestimmte Sosein sich entweder als ein nur ideelles Was ohne Dass darstellen würde, oder aber, sobald man ihm ein objektives Dasein vindicierte, es doch nie zu irgend einem Werden bringen könnte. In diesem Wechselverhältnis des Sich-gegenseitig-Forderns stellt sich somit das nach seinem Wie bestimmte So-sein dem blossen Da-sein und selbst noch dem Das-sein des indefiniten Quid als seine r e i n e Bedingung gegenüber, und die Essentia ergänzt als das *sine qua non* der Existentia diese zum realen Sein, welches als vorgestelltes den Namen R e a l i t ä t bekommt. Mit andern Worten: Wie das Esse für sich allein, das Rein-Sein ein ewig leeres, machtloses bliebe, das Hegel mit Recht dem Nichts gleichsetzt, so gäbe auch die blosse, wenn auch nach ihrem Wie bestimmte *vis essendi* für sich allein nach logischer Bemessung ein starres, unveränderliches Sein, das nie aus sich herauskönnte, ohne zu „Nichts“ zu werden. Anderseits gehört das Exsistere — das Ent-stehen — dem wandelbaren Bereich des bloss Phänomenalen an, das als solches die Grundlage eines Seienden voraussetzt, aus welcher es heraustreten und ins Dasein, in die ‘Existenz“, als Gegen-stand in einen Zu-stand eintreten könne. Dem Vermögen hierzu, der *potentia existendi,* muss also die *vis essendi* vorausgehen als eine Eigenschaft, eine Qualität und ein Begriffsmerkmal des wahrhaft Seienden selber, speziell der Kraft als seiender; d. h. damit es zu einem wahren Sein kommen kann, muss die allen andern Kräften vorausgehende Seinskraft in sich auseinandertreten in *vis essendi* und *potentia existendi,* die sich wechselseitig ergänzen: zur *potentia existendi* muss die *vis essendi* hinzutreten und *vice versa,* so dass bereits hier in den obersten Regionen der Metaphysik wieder jene realdialektische Doppelheit hervortritt, indem diese erste oberste Seinskraft als *vis essendi eademque potentia existendi* sich offenbart. *)

---

*) Hartmann giebt zweimal, sowohl in der später erwähnten Recension (Phil. Mon. 17) als in seiner Geschichte der Metaphysik eine wesentlich compliciertere Darstellung der Bahnsenschen Ontologie, zu

Indem so schon in der Einheit des Seins ein Zweifaches erkannt wird, mithin ein Selbstentzweites vorliegt, lässt sich nur begrifflich ein noch nicht gespaltenes Indifferentes präsumieren, zu welchem ein objektives Korrelat nur in negativer Fassung aufgestellt werden kann, nämlich als *vis inertiae,* d. h. als neutrale Zone zwischen dem Sein und dem Werden. Denn von der Seite, wo diese als Trägheit erscheint, ist sie das gegen Ruhe und Bewegung gleichermassen an sich schlechthin Gleichgültige, während sie unter dem Begriff des Beharrungsvermögens als positives Festhalten an dem einmal eingeleiteten Zustande sich darstellt, also auch bereits die charakteristische Doppelheit zeigt wie die *vis essendi,* welche überhaupt im Grunde nur den mit einem metaphysischen Etikett versehenen Doppelgänger zu ihr bildet.

An dieser *vis essendi,* aber hält die Realdialektik trotz aller Anfeindungen fest; denn Kraft hat für sie nicht bloss ihr Korrelat am Wirken, sondern Kraft bedeutet ihr alles, was ein Können verleiht, ganz gleich, ob zu einem „Sein" oder „Tun". Ihr erscheint dies Beharren bei einer Seinsseite der Kraft unerlässlich, sobald sich diese nicht ganz in die Summe ihrer Wirkungen auflösen, vielmehr ein Subsistierendes stehen bleiben soll — das, was das populäre Bewusstsein nicht aufgeben will, wenn es zur Kraft noch den Stoff fordert. Darum musste sie die *vis essendi* (oder *inertiae*) zu Grunde legen; denn die blosse *potentia existendi* drückt zunächst nur die Möglichkeit aus, dass etwas in den Bereich des Phänomenalen eintrete, enthält aber darüber, ob solch ein Erscheinendes zugleich auch ein Subsistierendes sei, nicht die leiseste Andeutung. Sollte letzteres der Fall sein, so war ein Begriff zu suchen, welcher der Kraft als metaphysischem Ens die Fähigkeit verleiht, ein Subsistierendes zu sein, und dazu taugte nur das Wort vis, welches die Kraft in ihrem

---

der meines Erachtens gar kein Grund vorliegt, da die dortige Begriffsentwicklung von B. nur ganz kurz angedeutet ist (I. 233/4) um den Gebrauch des Wortes vis quasi genetisch zu erklären, während sonst durchgehend die hier gegebene Entwicklung zu Grunde gelegt wird.

konkreten An-sich bezeichnet; nur auf der Grundlage einer solchen substantialen vis von bestimmtem *Quale* gelangen wir auch zu einem wahrhaften Individualismus. Anderseits aber ist mit der Annahme der *vis essendi*, überhaupt erst die Möglichkeit des Werdens gegeben, nämlich in jener ursprünglichen Doppelheit der Kraft zu sein: vermöge der dialektischen Selbstentzweiung ist die *vis essendi*, die rein als solche nie zum Werden gelangen könnte, zugleich eine *potentia existendi*; sie vermag somit zugleich das Gegenteil ihrer selbst zu sein und insofern zu sein und nicht zu sein, d. h. zu werden: wobei aber die sich der Veränderung entgegenstemmende *vis inertiae* (oder *essendi)* verhindert, dass sich alles in ein blosses Werden ohne ein Werdendes auflöst. Zugleich aber setzt diese allerprimärste anfangslose Selbstentzweiung des Seienden in Essentia und Existentia uns auch erst in stand, das Wesen der Notwendigkeit und gleichzeitig das der Wahrheit zu erfassen. Denn der Charakter des Notwendigen (in allen seinen Arten) besteht darin, dass in ihm Essentia und Existentia zusammenfallen müssen, und ebenso gibt der Einklang zwischen der Essentia (der Vorstellung) in uns und der Existentia (des Dinges) ausser uns, d. h. ausserhalb unseres Ichs *quâ* denkenden Subjekts das einzige denk- und haltbare Material zu einer Definition des sonst undefinierbaren Begriffs Wahrheit, so dass also wahres und notwendiges Sein hiermit in enge Beziehung treten, denen ebenso eng zusammengerückt das zufällige und das unwahre Sein gegenübertreten. Denn Zufall und Schein haben beide ein Sein, aber nicht das, was sie dafür ausgeben: der Zufall täuscht in negativer Richtung: er erweckt den Glauben an ein Nicht- oder doch Anders-seinkönnen; der Schein in positiver: er lügt eine Existenzform, in welcher er (oder sein Inhalt) nicht vorhanden ist.

Treten wir nun mit diesen Grundbegriffen an die Lehre vom selbstentzweiten Willen heran, so ergibt sich zunächst der Satz: Existenz auf Grund einer ihre eigene Existenz vermöge ihres eigensten Wesens, als ewig wollender implicierenden Essenz gibt dem Dasein der Welt den Charakter

der Notwendigkeit, welche nur deshalb keine absolute heissen kann, weil jede Notwendigkeit als solche, vermöge ihres Begriffs, ein blosses Verhältnis — nämlich eben das zwischen Existenz und Essenz — auszudrücken, mit dem Merkmal der Relativität behaftet bleibt. Diese Notwendigkeit aber, als im ur-innersten Wesen des Willens begründet, ist eine ewige, anfangslose: der Wille, so wie er einmal da ist, muss wollen, er mag wollen oder nicht; er würde aufhören, Wille zu sein, wenn er überhaupt fähig wäre zum Verharren: ja er muss sogar sein eigenes Nichtwollen wollen; denn dies bestimmte konkrete Wollen, nicht ein vages Wollen überhaupt, ist sein Wesen. Der Wille ist also nicht bloss ein Wollenkönnen, was nur logisch, *in abstracto* niemals faktisch dem Wollen vorausgeht, sondern ein Wollenmüssen; seine Selbstentzweiung ist kein Gewolltes, kein freiwilliges Produkt seines eigenen Wesens und dessen ewiger Freiheit, sondern ein Zustand, der ihm anhaftet mit der Notwendigkeit eines ewigen Seins, über welches kein Wollen mehr Macht hat, so dass der Allesbeherrschende nur sich selber nicht bestimmen kann in seiner Gebundenheit an die reinen Bedingungen einer ungewordenen Essentia. Denn ob wir schon von einer Aseität des Seienden reden, so soll damit doch nicht eine Perseität in dem Sinne gemeint sein, wie wenn an einen Willen zu denken wäre, welcher vor seinem eigenen Sein als subsistentem über sein Sein als essentiales und existentiales in einem Akt der Wahl habe entscheiden können; — der konsequente Determinist kann auch solch präexistentiellen Indeterminismus nicht zulassen. Und nur in andere Gestalt kleidet sich derselbe Gedanke des Widerspruchs gegen den Satz, dass der Wille ursprünglich ein blosses Wollenkönnen sei, wenn die realdialektische Ontologie die Kraft zu sein allen anderen Kräften voraussetzt; denn das besagt, dass der Wille eine Seinskraft plus einem Inhalt sei, einem urewigen Inhalt, welcher eben am Existierenden und Subsistierenden dessen Essenz ausmacht — (die subsistierende Essenz aber mag man mit einem Wort als Substanz bezeichnen). Damit aber, dass die Realdialektik

eben diese Kraft zu sein allen andern Kräften voraussetzt, hat sie einerseits in der Anwendung dieses Grundaxioms auf die Atomkräfte den ersten festen Halt für die Vorstellung einer relativ diskreten und selbständigen Existenz, eine Grenzbestimmung für die Abhängigkeit des Einzelnen vom All-Einen gewonnen, und einem breiigen Zerfliessen in eine indifferente Substanz gewehrt — anderseits aber auch der Gefahr vorgebeugt, dass ihr der Wille zu einer blossen Summe seiner Volitionen wird, denen nichts Subsistierendes zu Grunde liegt, während in der Tat keine Essentia sich in der Fülle ihrer Existenzen erschöpft, vielmehr in allen Widersprüchen des realdialektisch selbstentzweiten Willenswesens ein Unaufhebbares sich erhält, das nicht verschlungen wird im Auf und Nieder dieses Antagonismus zwischen Ja und Nein — eben diese Seinskraft, das metaphysische Korrelat des Tastsinns, die *vis essendi.* Ohne diese Kraft zu existieren gäbe es nichts, was verhinderte, dass wir nur die ganz hohlen, ganz substanzlosen Abstraktionen eines Tuns ohne irgend welchen Täter behielten, dass das Subjekt herabgesetzt würde zur blossen Summe seiner Prädikate, ohne irgend eine der Existenz erst Halt verleihende Essenz. Mit der Annahme der vis essendi aber sind alle diese Schwierigkeiten gehoben, d. h. mit andern Worten schon mit der Zugrundelegung des richtig aufgefassten Willens; denn dessen Erhebung zum einzigen Weltprinzip schafft bereits mit einem Schlage die uralte leidige Antinomie des Verhältnisses von Funktion und Funktionierendem aus der Welt, weil man sich nur jeder mutwilligen Denkzerfaserung zu enthalten hat, um im richtig verstandenen Willen die unzerstörbare Einheit beider zu besitzen. Der Wille selbst als solcher ist das Wollende und ist nur *quâ* wollender: Tun und Täter lassen sich in ihm nicht trennen, sondern sind unmittelbar und wahrhaftig eins und dasselbe, so dass wir am so als Einheit von Sein und Tun gefassten Willen in der Tat bereits genügenden Halt haben gegen die vollständige Auflösung des *Velle* in seine *Volitiones.*

Indessen genügt die *vis essendi* zur Begründung eines

pluralistischen Individualismus zunächst nur im Reiche der Atomkräfte als der primitivsten Willensakte; sobald wir in das der höheren Individuen übergehen, wird sozusagen die Annahme einer weiteren Kraft erforderlich, ohne welche das Dasein zusammengesetzter und doch einheitlicher Wesen völlig unerklärlich bleiben würde. Denn das höhere Individuum in seiner unendlich differenzierten Kompliziertheit als blosses Summationsphänomen anzusehen, ist unmöglich; eine blosse Summe würde nie über ein Konglomerat selbständiger Einzelwesen hinauskommen, die bei der ersten besten Gelegenheit den Verband auflösen: alle Individualität ist aber bedingt durch irgend welche Einheit (des Bewusstseins) während der Dauer ihres Bestehens; wir müssen also für die Definition des Willenskernes auch der reichstentfalteten Individualität vor allem an dem Merkmal der Beständigkeit, der Identität mit sich selber festhalten, so weit wir anderseits auch die Hypostasierung irgend einer „Seelenmonade“ abweisen. Somit werden wir die höhere Individualität auffassen als eine Focaleinheit vieler Kraftfäden, für die für die Dauer ihres Bestehens die Identität mit sich selbst ein logisches Postulat ist, da die ab- und zufliessenden Atome im Stoffwechsel ein einheitliches Regulativ behalten müssen an dem Gesetz, nach welchem ihr einheitliches Beherrschtwerden mittels eines ἡγεμονικόν überhaupt erst zu stande kam. Dass aber diese Einheit der Atome besteht, diese Tatsache des aktuellen Einsseins vieler sonst selbständiger Einzelpotenzen, das eben ist das Wunder der Individualität — und dieses Sein, diese Wirklichkeit des Daseins der Einheit setzt selbst wieder eine K r a f t e i n s z u s e i n voraus, oder die Kraft der Einheit, zu sein; so ist die Einheit selber eine Macht, wenn auch nicht ausserhalb ihrer selbst, und zugleich ein Wollen, nämlich in der Gestalt der Tendenz nach Ver-Einheit-lichung, die ihre Verwirklichung findet, sobald dazu die Bedingungen erfüllt sind, dann aber auch unausbleiblich und ohne erst noch irgend ein transcendentes Eingreifen abzuwarten; denn mit der Gesamtheit der Bedingungen ist auch alles Nötige bereits von

selber mitgegeben. Wir können das höhere Individuum also auffassen als einen unsichtbaren Willensakt, der im Moment der Zeugung die Herrschaft über die aus Ovum und Sperma gelieferten Kraftfäden ergreift, während der Lebenszeit das ἡγεμονικόν des Ganzen bildet und nach seinem Tode wieder wird, was er vorher war, ein unsichtbarer Willensakt, welcher aber nur eines neuen Anstosses durch ein abermals wechselndes Motiv bedarf, um anderswo (infolge der unten erläuterten räumlichen Indifferenz der Kraft) vermöge seiner realdialektischen Unentschiedenheit wieder in die Sichtbarkeit zurückzutreten. Dass demzufolge das phänomenaliter nach Raum, Zeit und Wirkungsweise endliche Individuum selber ein in sich ewiges, intensiv unendliches sein muss, wofür schon die Tatsache, dass Raum, Zeit und Causalität a priori als unendliche gewusst werden, ein indirektes Zeugnis bietet, lässt sich mit den Voraussetzungen der Realdialektik sehr gut vereinigen; denn das Willensprinzip ist denn doch ein so spezifisch spirituelles, dass es die entschiedenste Prävalenz eines ideell Qualitativen über ein lediglich materiell Quantitatives behaupten muss, dergestalt, dass bei unverändertem Bestande des Stoffquantums ein unendliches Mehr der dynamischen Betätigung vorhanden sein kann.

Trotz dieser Annahme der Prävalenz eines Ideellen ist die Realdialektik aber weit davon entfernt, nun in einem verhüllten Dualismus dem blinden, leeren Willen etwa erst die Idee, die Vorstellung zur Seite zu stellen, um in ihr dem blossen Dass des unlogischen, grundlosen Willens den Grund eines zweckmässigen Was und Wie der Welt gegenüber zu stellen. Vielmehr betont sie solchen Lehren gegenüber immer von neuem den Willen als alleiniges Weltprinzip, freilich nicht einen leeren, eigentlich nur durch Abstraktion aus den Einzelfällen und durch Weglassen aller bestimmten Zwecke gewonnenen Willen, sondern einen konkreteren, lebendigen, der von Urbeginn her seinen Inhalt in sich trägt, und dem dieser endogene Inhalt als ein immanenter unlösbar belassen bleibt, so dass das Weltbild damit unendlich reicher und ausgiebiger sich gestaltet, wie ein Ackerfeld vor uns liegt, von

unzähligen lebenskräftigen Keimen befruchtet. Solchen Reichtum und solche Mannigfaltigkeit kann jedoch nur das Individuelle in sich bergen, und nur unter Voraussetzung eines individualistischen Pluralismus lässt es sich, wie wir sehen werden, auch verstehen, wie dieser Inhalt des Willens allmählich offenbar werden kann, für ihn selber sowohl als nach aussen. Denn zunächst ist jeder Willensinhalt unbewusst — ohne darum jedoch eine unbewusste Vorstellung zu sein, die eine reine *contradictio in adjecto* darstellt —; er besteht vielmehr in den der Entfaltung harrenden Strebungen, in dem allem Bewusstsein voraufgehenden Ansich, mit einem Wort in der Essentia des Willens. An ihr hat der Wille seinen Inhalt; sie ist es, die sich erst mittelbar dem Bewusstsein offenbart, nämlich auf den Umwegen der Erfahrung; sie ist jenes x, das die absolute Eigentümlichkeit der nur sich selbst gleichen Individualität ausmacht. Denn der Wille ist eben nicht ein immer gleiches Wollen, ein blosses Streben, das nur nach den verschiedenen Zielen, die als solche ins Reich der Vorstellung gehören, verschieden benannt wird, sondern der Unterschied zwischen den einzelnen Strebungen liegt im Wollen selber; das Wollen, welches Wollust ist, ist z. B. ein ganz anderes als das, welches Wohltun will. Beschreiben freilich lässt sich dieser Unterschied nur nach dem dabei Gefühlten, und seine sämtlichen Benennungen bezieht der Wille selbstverständlich aus dem Sprachmagazin der bewussten Vorstellungen; die Vorstellung selber *quâ* Vorgestelltes hat aber dem Inhalt des Willens gegenüber nur die Bedeutung einer Benennung, weil selber benennbar und benennend, macht indessen mit nichten in ihrer Eigenschaft als Vorstellbares das Wesen dieses Inhalts selber aus. Vielmehr ist dieser das von jeder Vorstellung zunächst unabhängige, ganz bestimmt gerichtete und nur sich selber gleiche Streben des Willens, das diesen erst zu einem individuellen macht, und die Grundlage aller ethischen Wertungen bleibt: denn es ist keineswegs einerlei, was gewollt wird, indem das Wollen immer das gleiche bleibt und nur die Vorstellungen wechseln, sondern gerade die konkreten

Differenzen der verschiedenen Wollungen bestimmen die Wesens- und Wertunterschiede der Einzelnen untereinander, die keineswegs bloss vom Wissen, d. h. vom Bewusstsein abhängen, sondern vom Ansich des Willens selbst.

Dieses zunächst unbewusste latente Ansich, die Essentia des Willens, kann nun aber seine Verwirklichung nur an einer Aussenwelt finden, mithin ausserhalb seiner selbst; denn alle Wirklichkeit als solche setzt von vornherein eine Zweiheit von drinnen und draussen bereits voraus. Wohl schliesst der Wille als Potenz alles das in sich, was nicht minder eine *Essentia existens* ist, auch wo sie für immer verurteilt bleiben sollte in der Latenz zu verharren; Hass und Liebe u. s. w. sind im Willen angelegt, auch wo es ihm an äusseren Anlässen, d. h. Gegenständen fehlt, an denen er diese Anlagen betätigen könnte; zu einer Tat aber kommt es überhaupt nicht ohne solche äusseren Anlässe, *causae occasionales,* Bedingungen, (indessen freilich ebenso wenig mit ihnen ohne die inneren Bedingungen des Handelns) — mit einem Wort also: ein Geschehen, ein Heraustreten des latenten Willensinhaltes ist nur möglich unter Voraussetzung der Realität einer Aussenwelt und damit einer Vielheit individueller Einzelwesen. Nur an seinem Gegensatz und Gegenteil, an der Undurchdringlichkeit des Nicht-Ich, als Individuum am Individuellen kann der Wille sich betätigen, kraft seiner ewigen Selbstentzweiung, worin und wodurch er sich zur Selbstverwirklichung sollicitiert. Nur indem er bei diesem Sich-Betätigen auf Widerstand stösst, auf etwas, was nicht er ist, lernt er aber auch an den Hemmungen, die er erfährt, und an dem mehr oder minder heftigen Schmerz, mit welchem er auf die verschiedenartigen Beschränkungen reagiert, sich selber, seinen eigenen Inhalt kennen, indem dieser, wie das chemische Element, nur auf Bestimmtes, ihm Homogenes reagiert; und nur so ergibt sich auch die Möglichkeit für ihn, auf gewissen Daseinsstufen zu einer Art Selbstbespiegelung zu gelangen — oder kurz: aus einem unbewussten ein bewusster zu werden und nun nicht mehr nur auf die direkten Friktionen an andern Willen zu reagieren,

sondern durch das Medium des Bewusstseins auf Vorstellungen — auf Motive, deren Wirksamkeit indessen auch nur auf Grund der Annahme eines konkreten Willensinhaltes verständlich wird.

Definieren wir nämlich Ursache mit Schopenhauer als einen Zustand, auf welchen mit Notwendigkeit ein anderer Zustand folgt, so kann Motiv als ein Zustand definiert werden, welcher *quâ* vorgestellter einen bestimmten Zustand des Willens zur Folge hat, indem der Zustand nun nicht mehr ein bloss vorgestellter, sondern mit dem Streben nach seiner Verwirklichung vorgestellter, d. h. ein gewollter wird. Dieses letztere aber, dass die Vorstellung als Motiv wirksam wird, oder kurz die Wirksamkeit eines Motivs ist abhängig von einer bestimmten *qualitas occulta* des Willens, wie die Reaktion eines chemischen Elements an dessen spezifischer Natur ihre Voraussetzung hat. Nur diejenige Vorstellung, deren Inhalt vom Willen als etwas seinem eigenen Inhalt, also ihm selber Entsprechendes percipiert wird, nimmt damit die Natur eines Motivs an, auf welches als ein solches der Wille vermöge jener zwischen beiden bestehenden Wesenskorrespondenz reagiert. Damit tritt die Realdialektik, wie bereits früher der Trennung von Wille und Wollen, Fungierendem und Funktion, nunmehr auch einer weiteren Spaltung entgegen, indem sie der Losreissung des Gewollten vom Willen oder Wollen opponiert: nur insofern das Motiv nichts weiter ist, als das in die Vorstellungswelt projicierte Korrelat des unabhängig von dieser Projection vorhandenen Willensinhaltes, ist seine Wirksamkeit erklärlich. Der Willensinhalt selber ist es, der dem Einzelmotiv erst seine Motivationskraft verleiht, während das Motiv seinerseits den latenten Willensinhalt erst zur Aktualisation bringt. Somit ist Motiv im letzten Grunde der Willensinhalt als vorgestellter oder in die Form der Vorstellung eingegangener, wofür ein darwinistisches Belegstück der noch in einigen unentwickelten Sprachen vorhandene Imperativ der 1. Person Singularis ist, indem hier der Sprechende nach der Weise unreflektierten Selbstinneseins seine Sprache von sich und zu sich direkt in

das Verhältnis eines Motivs zu seinem eigenen Willen setzt, und damit der Coincidenzpunkt von Wille und Motiv unmittelbar aufgedeckt wird.

Ohne diese Korrelation zwischen Motiv und Willensinhalt — die ebensogut auch schon für die allerelementarsten, rein mechanischen Vorgänge der anorganischen Welt gilt — gäbe es überhaupt kein Wollen und somit auch kein Erscheinen, kein Verwirklichen: die gesamte causale Bedingtheit stellt sich nur dar als speziellen Fall des Identitätsgesetzes: *causa efficiens* und Motiv und in der Mitte zwischen beiden die *causa finalis*, die, wie schon Schopenhauer sagt, wirkt, wie wenn sie ein vorgestelltes Motiv wäre, entnehmen ihre Causalität, d. h. die Kraft ihres Ursachseins der mit dieser Causalität oder Kraft identischen *qualitas occulta* des Willens, d. h. dem innersten intelligibeln Willenskern selber. Und so kommen wir auch hier wieder bei jener innern Doppelheit des doch Einheitlichen an, von der wir ausgegangen sind, bei der gewissermassen allerdings mystischen Einheit des in die ewige Zweiheit von Wille und Motiv zerspalteten Absoluten.

Weil nun aber das Wollen, der Inhalt des Wollens, nur an und mit den Motiven erst erkennbar wird, verfällt der unkritisch Urteilende leicht der Umkehr der Wahrheit, indem er das, was er sieht, eben weil er es sieht, also in diesem Falle das im Motiv abgespiegelte Bild des Willensinhaltes für das wahrhaft Seiende hält und vergisst, dass für dieses das Vorgestelltwerden etwas ganz Unwesentliches ist. Man muss daher genau sondern: den wahren Inhalt des Wollens von dessen Objekten, in deren Vorstellung dieser Inhalt sich den Umständen nach gerade kleidet. Diese können wechseln und damit scheinbar das Wollen selber ein anderes werden; in Wahrheit aber ist der Wille ewig unveränderlich, durch kein Motiv in seinem innersten Wesen umzustimmen, und was wir Werden nennen, ist nur die „Folge", d. h. die Aufeinanderfolge in der Reihe des Erscheinenden, d. h. das Sichtbarwerden eines bis dahin Unsichtbaren. An der Essentia wird damit nichts geändert; diese wird eben nur offenbar,

tritt heraus aus dem nicht gewussten Sein ins gewusste, ohne dass etwa durch das Motiv erst etwas in sie hineingetragen würde, das nicht von vorne herein in ihr vorhanden war. Denn das Motiv ist nur das „Erregende", das aus dem Schlummer der Latenz Hervorrufende, nur in diesem engeren Sinne des „Hervorziehenden" ein Produzierendes, und schöpferisch nur wie ein Eimer, mit welchem man aus dem Brunnen Wasser schöpft, aber nicht wie ein *creator omnipotens,* der etwas hineinbringt, das nicht schon „von selber" spontan und vermöge seiner Aseität da war, ohne je seiner selbst als seiner eigenen Ursache *(causa sui)* bedurft zu haben. Das Motiv lockt den Willensinhalt nach aussen, wie schon die Worte *causa efficiens* und *effectus* andeuten, vermag dies aber nur vermöge der nach aussen gerichteten Tendenz des Wollens selber; denn alle *causa* hat schliesslich ihr Wesen an dem Effekt der Veräusserlichung. So finden wir also zuletzt in aller Causalität samt Motivation, wie schon angedeutet, doch wieder die Zweiheit gesetzt und zwar in der Form der Selbstentzweiung: die Essentia als die reine Bedingung ist das, was noch dabei sein muss, wenn etwas entstehen oder zu stande kommen soll, was dem Dinggewordenen, dem existens zur Seite stehen muss, als *conditio,* συνθήκη, Voraussetzung des Seienden, als συναιτία u. s. w. und dies alles, dieser ganze Inhalt des Willens als erst einmal nur gedachter, von seiner Verwirklichung losgelöster, in die reine Abstraktion des „idealen Seins" hinausgestellter heisst in dieser seiner einseitigen Gedankenexistenz: Idee. Nur in dieser rein ideellen Existenz vermag die Realdialektik das Wesen der Idee zu finden; für eine solche als unmittelbare und adäquate Objektität des Willens ist in einem realistisch-pluralistischen System ebenso wenig Platz wie als Wegweiserin des blinden Willens, während, wenn man in ihr eben den Inhalt des Willens als nur gedachten sieht, Wille und Idee, je nach dem Betrachtungsstandpunkt in der Tat wechselsweise ihren Inhalt aneinander haben.

Indem so die Realdialektik dem Willen seinen konkreten

Inhalt belässt, ihn nicht zu einem leeren Streben nach irgend einem von einer ihm wesensfremden Idee gesetzten Ziel degradiert, erhebt sich nun hier die Frage, wie geartet denn dieser in seinem bloss ideellen Dasein als Idee bezeichnete Willensinhalt ist, wohin sein Hauptstreben geht. Zunächst gibt die Realdialektik die Antwort des Meisters: Er ist Wille zum Leben — zum Dasein —, um aber von hier aus wieder über ihn hinauszugehen. Ist nämlich das Dasein das Ziel des Strebens im Willen als Ding an sich, so ist, weil Dasein nur für ein Subjekt ist, das eigentliche Ziel des Wollens das Sich-selbst-zum-Subjektmachen, kurz: das Bewusstsein; oder Schelling-Hegelsch: die Substanz drängt zum Subjekt-sein und ist an sich Subjekt-Objekt. Und damit ergibt sich, dass das Ziel des Willens ein Wissenswollen ist, (wobei die Realdialektik freilich niemals vergisst, dass jedes Wollen gleichwertig sein kontradiktorisches Gegenteil sich gegenüber hat). Der Wille also, obwohl zunächst nur Wille zum Dasein, muss doch bereits ein intelligenter sein, ein Wissenstrieb, und bereits als solcher in der Anlage den ganzen komplizierten Apparat des Bewusstseins und seiner höchsten Efflorescenz, des Intellekts, in sich tragen, wie ja denn überhaupt nichts in die Erscheinung treten kann, was nicht im Ding an sich, als welches die Realdialektik den Willen ansetzt, mit enthalten ist.— Oder mit andern Worten: Die Intellektfunktionen sind als spezieller Fall der Willensfunktionen zu betrachten; wie der Wille ein intelligenter, so gut muss der Intellekt ein wollender sein, und er ist dies am meisten als Wissenstrieb. Daraus ergibt sich nun, dass dort, wo der Intellekt dem Willen als seine höchste Blüte entkeimt, beide ein gewisses Grenzgebiet gemeinsam haben müssen, ohne welches viele Erscheinungen, wie die Tatsache der Selbstbemitleidung, der Erinnerung, des aesthetischen Prozesses, vor allem aber die des Interesses und der Aufmerksamkeit, die allemal einen wollenden Intellekt voraussetzen, völlig unerklärlich bleiben würden, ein Grenzgebiet, für welches die Realdialektik den Namen Kommunionsprovinz gebraucht. Früher hatte sie mit Schopenhauer das Gefühl als

das Band zwischen Wille und Intellekt und als Quelle aller Erkenntnis bezeichnet; indessen gehört dieses bereits der Bewusstseins-, nicht mehr der blossen Daseinsseite des Willens an, steht zu ihm etwa in dem Verhältnis der Capitale der Kommunionsprovinz, ist der Wille, der bereits infolge von Frictionen an andern Willen aus der Latenz herausgetreten ist, schon ein Innesein seiner selbst, aber noch keine nach aussen versetzende „Vorstellung“ seines eigenen Inhaltes hat. Die Tatsache des Gefühls aber ist zugleich beweisend für die Richtigkeit unserer Annahme eines gemeinsamen Grenzgebiets von Intellekt und Wille; — so wenig, wie der Wille ohne den Intellekt eines Schmerzes inne wird, ebenso wenig der Intellekt ohne den Willen; erst wenn beide in ihrer Kommunionsprovinz sich begegnen, miteinander verschmelzen, coincidieren, fühle ich Schmerz. Somit wird das Gefühl aber wiederum zum Organ des intuitiven Inneseins unseres Wesensinhaltes, als dumpfes Gemeingefühl die Quelle alles Ichbewusstseins und damit in der Tat zum ersten Beginn des Erkennens überhaupt. Erst viel später schafft der Wille sich für die verschiedenen Arten des Afficiertwerdens verschiedene Organe an, die ihm die empfangenen Eindrücke übermitteln, die dann durch die Intellektualität der Anschauung zu Vorstellungen verarbeitet werden, bis er zuletzt zur Bewältigung der angehäuften Vorstellungsmasssen sich in der Vernunft ein Organ zum abstrakten Denken ausbildet, als dessen wesentlichste Erscheinungsform die Sprache anzusehen ist. Trotz dieser höchsten Efflorescenz aber ist und bleibt die eigentliche Anlage der intuitive Wille, der nach Klarheit und Mitteilung drängt: die Intuition, die Anschauung ist die wirkliche Erzeugerin und Präformiererin unserer Vorstellungsmassen; die Vernunft gleicht mehr der blossen Empfängerin, welche in ihrem dunklen Schosse die Ausgestaltung der vagen Umrisse zu scharfen Konturen zu übernehmen hat. Schon bei der Selbsterfassung des Ich tritt dies deutlich zu Tage: das bloss abstrakte Selbstbewusstsein als das zur abstrakten, ich-unterscheidenden Klarheit gelangte Selbstinnesein gibt nur das Dass unserer indi-

viduellen Existenz, das naive Selbstgefühl dagegen auch das Was, das *Quale* des uns von allen andern Unterscheidenden — die Essentia unseres Wesens.

Von diesem Selbstgefühl, der Selbsterfassung des Ich als eines wollenden, muss daher auch die speziellere Untersuchung aller Erfahrung, d. h. die Erkenntnistheorie der Realdialektik ihren Ausgang nehmen, von dem, was Schopenhauer als Einheit des wollenden und erkennenden Ich das Wunder κατ' ἐξοχήν genannt hat. Wenn es gelänge, diesen Uebergang, diese Mittelstelle zwischen der metaphysischen und empirisch-realen Welt greifbar darzustellen, so hätten wir das archimedische ποῦ στῷ der Metaphysik und Erkenntnistheorie gepackt. Gerade dieses Verhältnis der beiden Seiten des Ich erinnert aber an das zweier mit den Rücken aneinander gewachsener siamesischer Zwillinge: voll ins Gesicht sehen können sie sich nie, zu sehen bekommt aber überhaupt nur der Eine von ihnen den Andern; denn dieser ist blind und sieht nur mit den Augen jenes. Der Sehende selbst aber vermag auch nur Teile von sich in sein Gesichtsfeld zu bringen, jedoch nie die Stelle des Zusammenhangs mit dem Andern — d. h. nach realdialektischer Terminologie die Kommunionsprovinz, die somit das am wenigsten erkennbare Territorium und das wahrscheinlich nie erkannte ist, weil ein Organ der Subjekt-Objektivität uns nicht verliehen. Dennoch aber nimmt die Realdialektik, weil sie nur auf diesem Wege eine reale Grundlage für ihr Weltbild zu erfassen hofft, von hier aus ihren Ausgang mit der Erwägung: dem Gefühl als Bewusstseinsinhalt ist es eigen, nicht als Objekt, d. h. als ein vom fühlenden Subjekt Losgelöstes „vorgestellt" werden zu können. Mein Schmerz ist mein Schmerz und kann als solcher nicht der eines Andern sein — mit dieser Erkenntnis gewinnt sie, indem sie das in ihr mitenthaltene und trotz Kant mehr als ein blosses Gedankending darstellende Ich ergreift, wie schon eingangs ausgeführt, die Möglichkeit, einen pluralistischen Realismus auf individualistischer Basis zu begründen, gegenüber dem starren Monismus des Meisters. Mit der All-Einheit aber

fällt dann auch, wie schon angedeutet, der kantische Teil des Schopenhauer'schen Systems. Gewiss ist der Satz: Die Welt ist meine Vorstellung, unbestreitbar, und auch die Realdialektik acceptiert ihn als völlig neutral; ihren Protest aber erhebt sie, sobald wie bei Schopenhauer ein „bloss" sich einschiebt und damit einem schrankenlosen Idealismus Raum gegeben wird, vor dem die Welt ebenso wie das eigene Ich in leeren Schein vergeht. Unübertrefflich hat Kant den Raum und die Zeit besprochen, wie sie in uns sind, er hat für alle Zeiten dargetan, dass sie in uns sind, aber er hat sich die Beantwortung der Frage erlassen: wie sind sie in uns hineingekommen? Aus nichts wird nichts, verkündet das apriorische Causalgesetz und verlangt damit bereits Auskunft über den eigenen Stammbaum.

So stellt denn die Realdialektik Kant und dem Meister gegenüber den Satz auf: Gilt der Intellekt für ein Sekundäres, eine Efflorescenz, also für ein, wie auch immer, Gewordenes, so müssen in dem ihm zu Grunde Liegenden doch auch die nötigen Bedingungen für das in ihm Enthaltene gegeben sein, also auch für seine Formen: diese müssen im Willen (*quâ* Ding an sich) präformiert sein. Es kann doch in unsere Vorstellung dies ganze Element a priori nicht hineinkommen, ohne dass in uns, sofern wir auch Ding an sich sind, etwas vorhanden wäre, was die Funktionen zu Wege bringt. Das wahre Ding an sich muss in Wahrheit alles umfassen, kann nicht absolut geschieden werden von „blossen" Vorstellungsformen und diese damit ihrem Ursprung nach zu einer *res nullius* gemacht werden. Sonst müssten ja diese Formen neben und ausser dem Ding an sich als etwas von diesem schlechthin Unabhängiges existieren, hätten mit ihm den gleichen Anspruch auf Absolutheit. Oder mit andern Worten: Die Fähigkeit des Dings an sich, überhaupt Erscheinung, Vorstellung, sichtbar zu werden, — eine Fähigkeit, die doch jeder zugeben muss, der sich nicht in die Burg eines ganz undurchbrechbaren Idealismus einmauern will — diese Fähigkeit muss doch eben als *facultas fiendi objecti,* Möglichkeit der Objektivierung, selbst eine

Eigenschaft, *qualitas* des Dings an sich selber sein; eine Fähigkeit, welche sich sowohl in uns, sofern wir selber auch Ding an sich sind, findet, als auch an dem Ding an sich ausser uns, sofern dies Objekt wird. D. h. was Schopenhauer ein Wunder nennt, ist nichts als die subjektive Seite dieser Qualität des Dings an sich, wie anderseits die Wahrnehmbarkeit des Willens — i. e. die Cooperation der a priori gegebenen Formen des Intellekts mit dem ihnen im Ding an sich entsprechenden Korrelat — die objektive Betätigung dieser Eigenschaft sein muss. Die Lehre Kants und Schopenhauers, dass Raum, Zeit und Causalität Formen der Anschauung und des Denkens sind, bleibt demnach bestehen; sie können aber auf das Ding an sich nur deshalb angewendet werden, weil diesem die objektiven Korrelate jener subjektiven Qualitäten innewohnen.

Vor allem erscheint es als ein völlig unmögliches Unterfangen, dem Willen als Ding an sich die Zeitlichkeit abzusprechen. Alles Wollen bezieht sich auf ein Zukünftiges; jeder Drang schliesst als solcher bereits einen Prozess, eine Veränderung in sich, ist somit nur zeitlich denkbar: was also wesentlich Wille ist, dem ist auch die Zeit eine wesentliche Bestimmung, nicht bloss zufälliges Attribut infolge einer zufällig eingetretenen Intellektualobjektivierung. Der Wille ist vielmehr ein zeitliches Wesen auch in seinem reinen Ansich — abgesehen von allem Betrachtetwerden; denn er hört auf Wille zu sein, sobald wir versuchen, das Moment der Zeitlichkeit von ihm wegzudenken. Dass die Zeit eine Form unserer Anschauung ist, bleibt dabei unbestritten; dem Willen als Ding an sich muss aber auch das Merkmal der Zeitlichkeit zugestanden werden, wenn auch einer von unserer subjektiven Anschauungsform unterschiedenen. Nehmen wir daher den Begriff Zeit oder *Tempus* als *Genus,* so zweigen sich von ihm ab als seine *species* das *aevum* als die Zeit des Dinges an sich, der Essentia, des Unendlichen, welche als solche selber das Merkmal der beiderseitigen Endlosigkeit, der Unendlichkeit *a parte ante* und *a parte post* an sich trägt, — Ewigkeit im Sinne der *sempiternitas,* nicht

der *aeternitas* — und anderseits die *aetas*, das *saeculum*, die Zeit der Erscheinung, der blossen Existenz, des Individuums als eines Endlichen vermöge seiner Eigenschaft der „Zeitlichkeit“, die Zeit, welche dem existentiell Einzelnen erscheint und in welcher dieses selber lebt, sich befindet und bewegt. Unter diesen Begriffen vermögen wir uns etwas vorzustellen; jene *aeternitas* aber, die reine Zeitlosigkeit, die Schopenhauer, Kant überkantend, seinem Willen als Ding an sich vindizieren möchte, ist nichts als eine im allerstriktesten Sinne „nichtssagende“ Privation, unter der man im letzten Grunde sich nichts denken kann. Denn zeitlos oder ewig, in diesem Sinne der *aeternitas*, kann das Ding an sich nur heissen, sofern wir es vor oder ausser aller Erscheinung betrachten, d. h. eben als nicht erscheinend denken oder vielmehr, es als solches zu denken vergebens uns abmühen. Denn es ist, wenn wir ehrlich gegen uns sind, für uns unmöglich, eine derartige Vorstellung zu fassen, weil die postulierte Bedingung dem Wesen der Vorstellung, des Vorstellens wie des Vorgestelltwerdens, selber widerspricht. Zum Ding an sich, wie es einmal ist, gehört eben dies als sein integrierendes Begriffsmerkmal, dass es erscheine, d. h. dass es Gestalt und zwar wechselnde Gestalt annehme, und somit ist es unmöglich, es als ewig im Sinne der Zeitlosigkeit zu denken. Freilich kommt die Zeit nicht dem essentiellen Willen zu, insofern wir die Essentia als ein Unwandelbares annehmen, welchem kein Wechsel der Zeit irgend etwas in seinem innersten Wesen anhaben kann, sondern nur dem existentialen Wollen; indem aber der Wille von Urbeginn her in Essentia und Existentia auseinandertritt, ist die Zeit, wenn man sie gleich ein Gewordenes und Geschaffenes nennen mag, doch auch ein ewig Gewordenes und Gewesenes, das der schaffende Wille erschuf und erschafft, wie er von Ewigkeit her sich selber erschuf und noch jeden Augenblick sich neu erschafft und damit diesen Augenblick selber.

Gemessen freilich wird die Zeit nur durch den fühlenden Willen und zwar an seinem eigenen Streben; diese Messbarkeit und Teilbarkeit aber trägt schon nicht mehr den Cha-

rakter der Objektivität — kurz oder lang sind ganz subjektive Unterschiede, die mit dem objektiven Wesen der Zeit, der „Zeit an sich", nichts zu tun haben. Vielmehr ist es die essentiale Individualität der Willenswesen, die erst in die Zeit fälschlich die Vorstellung eines diskreten Seins und damit deren dialektisches Korrelat, den Begriff der Kontinuität hineinträgt, während dem Ansich der Zeit gegenüber am Weder-Noch der Anwendbarkeit dieser Begriffe festzuhalten ist. Denn die Zeit selber läuft nicht, sondern nur das Werden in ihr; wem die Zeit lang wird, der beklagt sich, dass das Werden, das zu einem bestimmten Stadium führen soll, nicht schneller vor sich geht; das Gefühl wird zum Masse der Zeit, das intermittierende Wollen, das vom Wechsel der Motive abhängig ist, gegenüber dem Nimmerpausieren des Willens, dem die Kontinuität der Zeit entspricht. Das Wollen mag ruhen, der Wille kann dies nimmermehr, sonst würde er mit seiner Existenz auch seine Essenz einbüssen, und so ist es eitel Abstraktion zu fragen, ob es auch ohne Geschehen eine Zeit geben würde: wir kennen eben keine andere, als die sich am Geschehen darstellt; dies aber hört nimmer auf, weil es seine Garantie hat am *perpetuum mobile* des Willens, den die Metaphysik nur beschreiben, dem sie aber niemals etwas über sein Wesen vorschreiben will. Dann aber erkennt sie, dass die Zeit ihre eigentlich realste Macht darin zeigt, dass sie es ist, vermöge deren der reine, ungeteilte Wille, die substanziale Essentia der *Voluntas,* sich expliziert in einer (aber nicht etwa bis zur Auflösung in eine) Vielheit von Wollensakten. Somit ist die Zeit *idealiter* die erste Vorbedingung alles phänomenalen Seins, und wenn wir sie auch von der Essentia rein als solcher, als Idee fernhalten müssen, so müssen wir sie doch eben in den Uebergang des potentialen Willens in das aktualisierte Wollen verlegen und also auch dem Ding an sich das Merkmal der Zeitlichkeit im Sinne der *sempiternitas* beilegen.

Ebensowenig aber ist es angängig, von dem Ding an sich die zweite Grundform der transcendentalen Aesthetik fernzuhalten — die Räumlichkeit. Wie die Zeit, so muss auch

der Raum noch unabhängig von unserer subjektiven Anschauungsform objektiv existieren und zwar mit der gleichen Notwendigkeit. Denn wie ohne das Merkmal der Zeitlichkeit die Willensnatur des Dinges an sich unhaltbar wird, so ohne das der Räumlichkeit die Annahme einer Vielheit von sich gegenseitig bedingenden und aneinander die Möglichkeit ihrer Explikation findenden Individuen. Diese drängt sich uns, wie wir gesehen haben, als unabweisbar auf: was einen solchen Pluralismus aber erst möglich macht, ist die Voraussetzung der Räumlichkeit der Kraft, also indirekt des Willens. Jede Kraft wirkt überall da, wo ihr nicht eine andere entgegenwirkt; die Kräfte setzen sich gegenseitig Schranken: an sich unendlich, finden sie nur aneinander ein Ende ihres Wirkens, treten in ihrer Aktualität als räumlich begrenzte auf. Dieses räumliche Begrenztwerden ist nun aber nicht so zu verstehen, als wäre die Realdialektik geneigt, dem leeren Raum die Substantialität einer rein abstrakten Kraft zuzuschreiben, als sollten die Kräfte sich buchstäblich am Raum erschöpfen; vielmehr betont sie: nicht der Raum ist das Begrenzende, sondern die Kraft, der Wille als das Einzige, was eine Wirkung auszuüben vermag — und vindiziert so den Kräften und damit zugleich dem Willen neben der eben verlangten Räumlichkeit zugleich ein zum Raum als solchem indifferentes, für ihn schlechthin intangibles Verhältnis, scheut also, wie schon früher in Bezug auf die Einheit von Wollen und Nichtwollen, den Widerspruch nicht, dem Willen als seienden oder kurz der *vis inertiae* und der *vis essendi* zugleich räumliche Bestimmtheit und räumliche Unabhängigkeit (Indifferenz) zuzuschreiben. Damit wird nicht die Kraft dem Raum, sondern der Raum der Kraft untergeordnet — in demselben Masse, nach welchem jedes Agierende mehr ist als seine blosse Aktion: der in seiner reinen Potentialität wie vorher als zeitlos erkannte, so auch schlechthin unräumliche Wille setzt kraft seiner selbstentzweiten Essenz von Urbeginn her den Raum: ohne Willen gäbe es so wenig Raum als Bewegung, aber ohne Raum auch kein Wollen. Jedoch lässt die Real-

dialektik den Raum nicht wie die Zeit in den Uebergang vom potentialen Willen in das aktualisierte Wollen hineinfallen, sondern erkennt ihn im *Intermedium* der vielen Willen, so dass sie als das Ansich des Raumes das Verhältnis der simultan vorhandenen (ob auch z. T. erst *successive* zu aktueller Wirksamkeit gelangenden) Motive je nach ihrer individuellen Vielheit erhält.

So angesehen findet grade am Raum der pluralistische Individualismus seinen besten Eideshelfer, indem wir sagen können: am Raume erweist sich die Ohnmacht des Einzelwillens, — aber nicht direkt, als ob das Uebermächtige der Raum selber wäre, sondern nur sofern er die Bedingung dafür darbietet, dass ausser — *praeter et extra* — der einen Kraft noch andere Kräfte bestehen, oder mit einem Wort: für das Nebeneinander vieler Kräfte. Wie aber vorher von der Zeit, so hält die Realdialektik, obwohl er die Bedingung für das Nebeneinander der Vielheit, auch vom Ansich des Raumes die Merkmale der Kontinuität und des diskreten Seins fern, auch hier beim Weder-Noch dieser Begriffe stehend bleibend, die erst durch unseren Individualwillen auf Grund des subjektiven Bedürfnisses, auf dem Wege des Vergleichens erkennen zu wollen, hineingetragen werden. Unsere subjektive Raumanschauung a priori ist es, die uns dazu veranlasst; denn an dieser hält die Realdialektik trotz ihres Realismus fest, nur dass sie nicht aus ihr allein den Raum erwachsen lässt, sondern ihn auch dem Ding an sich beilegt — ebenso wie die Zeit. Raum und Zeit als die *principia individuationis* bezeichnen heisst ihr ja eben nur so viel, als sie die unendlichen Gründe der Endlichkeit nennen: sie sind so alt wie die Welt und die Welt so alt wie sie; solange es ein Sein gab, gab es auch ein entzweites Sein: dem Willen steht das Motiv in gleicher Ewigkeit gegenüber, und als die Welt sich selbst gebar aus der grossen Spaltung ihres Wesens, da waren auch Zeit und Raum schon da, weil es eben nie eine Zeit gegeben, in der keine Zeit war, noch einen Raum, in welchem nicht Platz gewesen für ihn selber, den Raum aller Räume.

Kann somit die Realdialektik nicht der Lehre des Meisters von der blossen Subjektivität der Anschauungsformen beitreten, so vermag sie dies noch viel weniger in Bezug auf die Causalität als blosse Form des Verstandes. Gewiss ist es richtig, dass sie eine solche ist; beharren wir aber auf dem Standpunkt der aus seiner Apriorität gefolgerten, rein subjektiven Geltung des Causalitätsgesetzes, so bleibt das Dasein anderer Dinge für uns ewig unerschliessbar, — eine bare Hypothese. Schon um in ihnen etwas dem Willen, der in mir lebt, Homogenes zu erkennen, bedarf es nicht nur, wie Schopenhauer will, eines Analogieschlusses, sondern eines direkten Sprunges in die empirische Wirklichkeit hinein, da ja auch deren Dasein zunächst nichts ist als ein Vorgestelltwerden. Ihr ein Sein beizulegen, dazu kann mich immer wieder nur eine Selbstanwendung des apriorischen und angeblich rein subjektiven Causalitätsgesetzes bewegen. Nichts berechtigt uns schlechthin und unbedingt, in der Erscheinung ein Ding an sich anzunehmen; es kann dieselbe auch ganz nur blosser Schein, subjektive Erzeugung, nichts als pure Illusion sein. Wahrhaft wirklich ist, solange wir dem Causalitätsgesetz keine Realität an sich zugestehen wollen, nur unser eigener Wille für uns — so hätte Schopenhauer eigentlich konsequentermassen bei Berkeleys: *Esse est percipi* verharren müssen, und dass er es nicht tat, impliciert bereits die versteckte Anerkennung, dass das Causalitätsgesetz mehr als blosse Funktion des Intellekts, dass es, wie dieser, sozusagen auch eine Efflorescenz des Willens *quâ* Ding an sich ist und so seine Basis in diesem haben muss.

Ohne diese Selbstgeltung des Causalitätsgesetzes würden auch die gesamten Grundlagen der Realdialektik und im Grunde jeder Willensmetaphysik hinfällig werden: jedes Selbstinnesein des Willens setzt ja, wie wir schon eingangs gesehen haben, ein von ihm Verschiedenes bereits voraus, weil er seiner selbst nur als eines räumlich begrenzten und somit als eines in passiver Affektion beschränkten sich bewusst wird, jedes Afficiertwerden aber bereits ein Afficierendes voraussetzt, also die anerkannte Existenz eines andern

neben dem afficierten Willen impliciert. Ist also der Wille, was unleugbar ist, solange man überhaupt irgend einen Willen als existent anerkennt, afficierbar, so stellt er sich insofern auch als der Causalität unterworfen dar, d. h. im letzten Grunde fordert die Annahme des Willens als metaphysischen Urwesens gleichzeitig sowohl die Annahme einer Vielheit relativ selbständiger Individualwillen, wie diese wiederum ihrerseits die Forderung nach sich zieht, dass auch zwischen diesen Dingen an sich ein Causalitätsverhältnis besteht.

Somit ist also für die Realdialektik, wie schon oben ausgeführt, die Bezogenheit zwischen den Vielen ein schlechthin Ursprüngliches und eben darum die Causalität etwas jener gleich Ewiges: das Verhältnis zwischen Wille und Motiv ist nicht ein gewordenes, sondern aus dem Schosse aller Ewigkeiten stammendes, indem der Wille sich als ein von jeher in sich selbstentzweiter darstellt. Eben in dieser Selbstentzweiung des Willens haben wir, weil alle Veränderung in der Wechselbeziehung selbstentzweiter Wesen besteht, das Ansich dessen gefasst, was subjektiv in der Gestalt des Causalitätsgesetzes erscheint: Ursache werden, d. h. eine Aenderung eines von einer anderen Kraft bewirkten Zustandes herbeiführen, kann eine Kraft nur, insofern sie zunächst allerdings der ersten darin wesensgleich, dass sie ebenfalls Wille ist, dann aber, insofern sie ihr und ihrer Wirkung entgegengesetzt ist. Denn alles Causalverhältnis ruht, wie schon Kant zeigt, auf einer Realopposition. Ursachen und Gründe gibt es in der Welt nur, weil und soweit es in ihr eine innere Entgegensetzung gibt: die eine Hälfte der Welt (wobei die Diremtion, wie eingangs dargelegt, durch jedes Einzelwesen mitten hindurchgeht), ist wechselweise der Realgrund der andern, und diese Reziprozität der realen Widersprüche macht das Negativ zum obersten Gattungsbegriff für alle Causalformen.

Diese einander real entgegengesetzten Willensstrebungen würden nun aber, da sie sich gleichwertig gegenüberstehen, einander ewig in der Latenz des Zero halten, wenn

nicht etwas an sie heranträte und den im Zustande des latenten Gespanntseins befindlichen Strebungen den zur Aktualisation auslösenden Impuls erteilte — nämlich die Bedingung, die damit der Ursache gewissermassen als mäeutische Funktion wirkend zur Seite tritt. Die Bedingung ist die Herstellung der Vermittelung zwischen zwei Potenzen zu wechselseitiger Beeinflussung, ein notwendiges Zwischenglied zwischen *causa* und *effectus,* ist das, was das aktuelle Ursachwerden eines potentiell causalen Faktors überhaupt erst möglich macht. Erst wo der „Anlass" (etymologisch wohl kaum verschieden von „Kontakt") gegeben ist, tritt das bis dahin Latente in seine dynamische Erkennbarkeit, aktualisiert sich die Coexistenz zweier Faktoren aus einem toten Hier und Dort zu einem lebendigen Herüber und Hinüber. Schon bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wille und Motiv hatte sich diese Tatsache ergeben: die Vielheit und die damit gesetzte gegenseitige Bezogenheit der Henaden ist es, die ein Heraustreten des Willens aus der latenten Potentialität überhaupt erst möglich macht. Niemals aber vergisst die Realdialektik, wie die Physik es liebt, über dieser Bezogenheit der Willenswesen untereinander das Bezogene selber, und dass Beziehungen niemals subjektlos im blauen Nichts schweben können; die bloss realen Verhältnisse allein sind ihr immer nur das bloss Bedingende, nie das eigentliche Verursachende; sie aktivieren wohl das Motiv, aber sie schaffen es nicht. Die Bezogenheit selber an sich wird ihr nie zur Bedingung aller Bedingtheit, sondern das Bezogene selber, das Willenswesen, das es als Urqualität an sich trägt, dass seine Essentia nur mittels eines ihr Fremden (des objektiven Motivs) zur Existenz gelangt, und das somit das Ansich der Bedingung wie das der Causalität darstellt. Denn so wenig die Realdialektik das Wesen der Bedingtheit, die bedingende Kraft, in das blosse zeit-räumliche Nebeneinander legt, so wenig vergisst sie, wenn sie gleich alle Veränderlichkeit einem Spiel und Gegenspiel von Kräften entspringen lässt, jemals den Spielenden darüber. Keine Kraft löst sich ihr auf in die Summe ihrer Wirkungen,

sondern eine jede bleibt in allem Werden als ein Seiendes bestehen, das dem Wechsel widerstrebt, — in dieser seiner Wirksamkeit auch eine reale positive Kraft, nämlich das Negativ zu allen wirkenden Kräften, die Kraft als seiende, als Trägheit, reine Masse, Stoff, *vis inertiae.* Diese ist das, was keine Causalität an sich herankommen lässt, sich aller Causalwirkung entgegenstemmt, in diesem praktischen Sinne also die reine Negation der Causalität, jenes ewige intermediäre Etwas zwischen Ruhe und Bewegung, das allem Wechsel von Ruhe und Bewegung zeitlich wie begrifflich muss vorausgegangen sein, das, um was alles Causale nur herumspielt als die Phänomenalität des Kraftwesens selber. Sie ist es, die im einzelnen wie im ganzen den Fortbestand des jeweilig Bestehenden verbürgt, ist das Negativ alles dessen, was sonst Kraft heisst, wenngleich sie selbst nicht von der nämlichen Gattungsbezeichnung ausgeschlossen werden kann. Ist die (wirkende) Kraft nach Schopenhauer das Causalität Verleihende, so haben wir an ihr neben der erzeugenden Ursache noch die erst Möglichkeit gewährende Bedingung der Causalität; ist die wirkende Kraft in gewissem Sinne die *prima causa sive causa causarum,* so die seiende Kraft, die *vis inertiae,* die wir auch, wie oben, konkreter als Stoff bezeichnen können, die *prima condicio,* die *condicio condicionum,* die Urbedingung dafür, dass es in der Welt überhaupt neben dem Bewirktsein ein Bedingtsein gibt. Und an dieser in ihrer reinen Abstraktheit unserem Denken ewig unerreichbaren „reinen“ Bedingung haben wir das erfasst, was seit Aristoteles den breitesten Tummelplatz für die wildesten Paradoxien bot — das, was noch beim Meister einmal das Wirken schlechthin, ein ander Mal das absolut Träge genannt wird — die Materie, den ewig konstanten Willenskern, das die Welt *essentialiter* Bestimmende, während *formaliter* das Motiv, der Kontakt des Willens mit immer neuen Motiven die Richtung gibt.

Schon aus diesen Erörterungen über Raum, Zeit und Causalität ergibt sich, dass der Apriorismus der Realdialektik weniger ausschliesslich theoretisch fundiert ist, als bei

Kant. Dem entsprechend steht für sie am Apriori auch weniger das Merkmal der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Vordergrunde, als das der unausweichlichen Unmittelbarkeit. Der wissenwollende Wille packt gleich bei seinem ersten Selbstinnesein eine Reihe von Wissensbestimmungen mit, die sich als von allem Erkennen unabtrennbar erweisen — in diesem Sinne dringt das Apriori selber als ein empirisch Vorgefundenes ins Bewusstsein. Hier urständet alles, was sich dem abstrakten Denken in Gestalt der Kategorien präsentiert: Substanz, Causalität, Notwendigkeit, Möglichkeit u. s. w. sind Besitztümer, welche das denkende Ich unmittelbar dem als wollenden zugleich auch aktuell seienden Ich entnimmt. In sich selbst findet es seine Essentia als existierende und sein lebendiges Verhältnis zu den Motiven erschliesst ihm auch sofort in metaphysischer Intuition die Unterschiede des potentiellen, virtuellen und aktuellen Seins, wie das Wesen der Bedingung und damit die ganze Welt der Relationen, Modalität, Inhärenz u. s. w.

Trotz dieser Anerkennung gewisser Bestimmungen des Denkens als apriori gegebener und damit als allgemeingültiger, ist die Realdialektik nun aber keineswegs geneigt, etwa nach Art der Identitätssysteme Sein und Denken gleich zu setzen und die Wirklichkeit ebenfalls den Gesetzen des Denkens unterzuordnen. Vielmehr bleibt sie auch hier bei dem schon früher betonten Satze: wiewohl im letzten Grunde alles Sein nur ein πρὸς ἡμᾶς ist, weil wir uns eben nicht aus unserer Vorstellung eliminieren können, so ist darum das Sein doch auch für sich unabhängig von dem Vorgestellt- und Gedachtwerden durch uns. Die Welt geht ihren Weg weiter, gleichgültig dagegen, ob ich oder irgend ein anderer sie denke oder nicht, ja im Grunde sogar nicht nur gleichgültig, sondern in direktem Widerspruche gegen unser Denken und seine Gesetze. Steht doch gleich am Eingange der Realdialektik eine These, die aller nach dem Satz vom Widerspruch verfahrenden Logik direkt ins Gesicht schlägt: das Grundwesen der Welt ist ein Wille, der nichts will als Nichtwollen. Damit, dass sie so ein dem gewöhnlichen

logisch gearteten Denken schlechthin Widersprechendes zu Grunde legt, macht sie von Anfang an jeden Versuch einer Identifizierung von Sein und Denken oder besser Gedachtwerden illusorisch — ja erklärt sogar der gewöhnlichen Logik direkt den Krieg, setzt sie von vornherein als minderwertig beiseite und an ihre Stelle den Widerspruch, die synthesenlose Dialektik, die da aussagt, dass etwas — ein Ding, eine Eigenschaft, ein Subjekt oder Prädikat — zugleich sei und nicht sei. Bei einem so gearteten Grundwesen der Welt ist es mit der Herrschaft der gewöhnlichen Logik vorbei, vor allem mit dem Satz des ausgeschlossenen Dritten und des Widerspruchs; es bleibt nur das Gesetz der Identität, das, wie wir bereits gesehen haben, als metalogische Wahrheit, als bloss logische Benennung für das Faktum eines einheitlich ungestörten Ablaufs, sei es unserer psychologisch-logischen Denktätigkeit, sei es äusserer causalitätsgemäss oder innerlich motivationsmässig bestimmter Vorgänge, für den Willen wie das Denken seine Geltung gleichmässig behält. Die beiden andern aber verlieren im Gebiet des Seins für die Realdialektik alle Gültigkeit und mit ihnen alle Logik überhaupt: wer den Widerspruch aus dem subjektiven Denken ins objektive Sein selbst verlegt, gibt damit alle Ansprüche des logisch gearteten Denkens auf, der Weltwidersprüche nur mit seinen Mitteln Herr zu werden. Bisher hatte man gehofft, durch immer weiter gehende Verfeinerung des Denkens und der Begriffe und durch fortschreitende Revision der Erfahrung die sich überall aufdrängenden Widersprüche allmählich zu beseitigen, als Denkfehler und dergleichen zu erkennen; — das fällt für die Realdialektik von vornherein als illusorisch weg, weil ihr der Widerspruch etwas durchaus Objektives ist, das kein Denken je zu beseitigen vermag. Für sie hat eben der Widerspruch seinen Sitz nicht nur im Denken, ist nicht blosse Idealantithese, sondern ein realer Widerstreit kontradiktorisch entgegengesetzter Strebungen, und zwar ein allgemeiner, das gesamte All durchziehender, zunächst als intraindividueller Widerspruch in jeder einzelnen Henade, indem die beiden ein-

ander kontradiktorisch entgegengesetzten und somit sich logisch widersprechenden Strömungen kollidieren — dann auch als interindividueller Widerstreit zwischen den einzelnen Henaden, wobei die Kräfte nun nicht mehr logisch sich zu widersprechen brauchen, indessen jeder Individualwille kraft der Selbtbehauptung seiner *vis inertiae* als Negativ aller andern sich darstellt und so überhaupt erst die Möglichkeit gewinnt, aus der Potentialität in die Aktualität einzutreten. Jedoch können wir diesen Unterschied zwischen Widerspruch und Widerstreit ignorieren, weil der eine durch den andern bedingt ist, wofern wir nur festhalten, dass der Widerspruch der Realdialektik mehr als bloss logische Repugnanz und als universales Weltgesetz der Negativität ein das Gesamtdasein durchziehender ist.

Denn jedes Wollen setzt mit der Notwendigkeit seines innersten Wesens zugleich sein kontradiktorisches Gegenteil: der Wille ist ebenso sehr Wille zum Nichtleben, zum Tode, wie zum Dasein, Wille zum Wissen wie Nichtwissenwollen, nicht etwa nacheinander oder in rascher Alternation, sondern in bleibendem Ineinander der Gegensätze. Und wie die Welt der Essentia, so durchzieht der Widerspruch auch die der Existentia: Welten umkreisen einander, weil zwischen ihnen dies Verhältnis gleich starker Anziehung und Abstossung besteht — Menschen leben miteinander, weil jedes Mitleid, auf dem alle menschliche Ethik basiert, sich darstellt als Einheit von Selbstbehauptung und Aufgehen im andern, weil jede Liebe ebenso solch ein Ineinander von Wollen der Selbstbehauptung und des Selbstaufgebens ist. In allem, vom grössten bis zum kleinsten finden wir dieses polarische Auseinandertreten der realen Widersprüche, am schroffsten in dem, wovon die gesamte Realdialektik ihren Ausgang nahm: in unserer eigenen Persönlichkeit, im Bewusstsein, dessen Grundwesen das paradoxe Merkmal der Zweieinigkeit kennzeichnet — im Ich, in dem ein Meer von Widersprüchen und ein Abgrund von Schmerzen uns entgegentritt. Das Wollende in allem Wollen, und wiederum nur die Blüte des zu sich selber gelangten Willens — durch

und durch selbständig und doch ein Produkt passiver Receptivität — unveränderlich und das einzig Bildungsfähige — das vor sich selber in seiner Selbstverfolgung im Denken immer weiter Zurückfliehende, nie Erhaschte und Begriffene und doch allein Begreifende, — das hinter allem unserem Tun und Wollen und Fühlen und Wahrnehmen Lauernde und doch in allem, was „unser" heisst, schon mitten drin Steckende, — das in dem, was es erst zum Ich macht, doch nicht sein essentiales Wesen Angehende — das unergründliche Schlussgeheimnis aller Philosophie und doch ebenso sehr eine handgreifliche Selbstoffenbarung im lallenden Kindermunde — eine Peripherie ohne Zentrum und ein Zentrum ohne Peripherie, — Geschöpf Gottes und Schöpfer jeder Gottheit — so stellt es sich dar als realdialektisches Paradestück und in seiner Unfassbarkeit für das logische Denken wie in seiner realen Greifbarkeit zugleich als der beste Beweis für die Unfähigkeit dieses Denkens, allein von sich aus die Welt erklären zu können. Denn nach zwei Seiten hin muss, wie wir sehen werden, der logische Rationalismus seine Inferiorität eingestehen: *materialiter*, indem er den Stoff für seine Tätigkeit nicht von der Wirklichkeit selber, sondern aus zweiter Hand empfängt, — *formaliter*, indem die Gesetze, nach denen seine Tätigkeit erfolgt, in direktem Widerspruch zu denen der Wirklichkeit stehen.

Jedes Denken arbeitet zunächst mit Begriffen, Abstraktionen, d. h. wie schon der Name sagt, Objekten, von denen etwas „abgezogen" ist. Die Objekte aber, aus denen es seine Begriffe schafft, empfängt es als konkrete einzelne Vorstellungen von der Anschauung, die sie ihrerseits direkt der Wirklichkeit selbst entnimmt. Somit ist das ursprüngliche, primäre, der Urquell aller Erkenntnis die Anschauung — die Intuition; an ihr, in deren Wertschätzung die Realdialektik wiederum mit dem Meister Hand in Hand geht, haben wir den Quell alles wahren Wissens, das Organ, mit dem wir das wahre Wesen der Welt erfassen, nicht im Denken, das von sich aus nie im stande ist, der Wirklichkeit Herr zu werden. Denn die Vernunft ist, wie die Realdialektik immer

wieder betont, eine sekundäre Efflorescenz des Willens, die als solche immer erst an zweiter Stelle steht neben der Anschauung, die ihr erst das Material für ihre Funktionen und damit überhaupt die Möglichkeit des aus der Latenz Heraustretens liefert. Nur um der sich mehr und mehr anhäufenden Vorstellungsmassen Herr zu werden, schafft der Wille sich die Vernunft an als ein Organ, die Einzel-Vorstellungen nach ihren Hauptmerkmalen unter „Abzug" der individuellen Einzelheiten einzuordnen, logisch übersichtlichen Zusammenhang in das Chaos des zunächst nur raumzeitlichen Verknüpften zu bringen, wie das heute noch stellenweise deutlich die Sprache zeigt, in der wir ja sozusagen die blosse Erscheinung des Denkens haben, hinter welcher das „reine" wortlose Erkennen der Intuition stehen bleibt als das zu dieser Erscheinung gehörende Ding an sich des Denkens. Vor allem tritt es zu Tage in den Causalitätsmitteln der Sprache und andern konjunktionalen Partikeln, indem Worte, die zunächst nur ein räumliches Nebeneinander ausdrücken (wie darum, *propter* z. B.) später den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung bezeichnen, während andere zunächst rein zeitliche, unmerklich auch causal, conditional oder gar concessiv und adversativ geworden sind (wie während z. B. und im Lateinischen *cum*). Heute ist mit der fortschreitenden Entwicklung die ursprüngliche Anschaulichkeit verloren gegangen, wie hier, so in unzähligen andern Fällen; immer aber muss betont werden, dass das ursprüngliche, dem Quell des Daseins Nähere die Intuition, die Anschauung ist, während der Vernunft nur die Rolle einer sekundären Effloreſcenz zukommt. Dabei verkennt die Realdialektik keineswegs die Vorzüge des abstrakten Denkens, die grosse Erleichterung, welche die schärfere Ausprägung der Begriffe mittels der Abstraktion dem Denken gewährt, indem die Vorstellungen beweglicher, leichter verwendbar werden, und sie strebt selbst nach dem Ruhme scharf und klar definierter Begriffe: was sie aber perhorresciert, ist jene übertriebene Abstraktion, die so viel von der Anschauung abzieht, dass sie schliesslich nur noch eine blosse Hülse be-

hält, mit der sich dann freilich alles machen lässt, wie z. B. in der höheren Mathematik, die zuletzt überhaupt nicht mehr mit Begriffen, sondern nur noch mit deren Zeichen operiert, — gleichviel, ob Wort oder algebraisches Symbol, — und deren eigentliche ursprüngliche Bedeutung oft völlig vergessen hat. Gegen eine solche Ueberspannung der Abstraktion, wie sie ähnlich in der Hegelschen Verbaldialektik beliebt ist, verwahrt sich die Realdialektik aufs energischste; die Vernunft darf nie vergessen, dass ihr gesamtes Material, die Begriffe, dem Boden der Wirklichkeit entstammt, und dass das Denken ohne diese Grundlage lebendiger Anschaulichkeit zuletzt zu einem Spiel mit blossen Worten verblasst, das nichts mehr bedeutet.

Mehr aber noch als diesen Uebertreibungen im Gebiet des Materials aller Logik tritt die Realdialektik den formalen Uebergriffen des logischen Denkens entgegen, wenn dieses sich anmasst, der Wirklichkeit, die ihm doch allein die Möglichkeit seiner Betätigung gewährt, seine Gesetze vorschreiben zu wollen, zu dekretieren, dass, was denknotwendig, zugleich seinsnotwendig sein müsse. Hier liegt sie energisch ihr Veto ein, weil hier der Quellpunkt all der unüberwindlichen Schwierigkeiten liegt, mit welchen seit den Tagen der Eleaten das menschliche Denken sich herumgeschlagen hat. Seins- und Denknotwendigkeit fallen eben nicht zusammen, wie die meisten Systeme bis heute annahmen: denn als universaler muss der Widerspruch auch die Notwendigkeit durchziehen und sie in diese beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Häiften zerfällen: die Daseinsnotwendigkeit, die auf dem wesenhaften Sein beruht, Essentia und Existentia in objektivem Sinne in sich vereinigt, und die logische Notwendigkeit, die sich mit der logischen Seinsform begnügt, d. h. mit jener Bezogenheit der Gedanken untereinander, welcher das copulative, Subjekt und Prädikat verbindende Sein den gedanklichen Ausdruck gibt. Gewiss kennen wir, wie schon mehrfach betont, im letzten Grunde jedes Sein nur als ein πρὸς ἡμᾶς; ebenso haben wir aber immer hinzugesetzt, dass das Sein hier stets so

objektiv wie möglich zu fassen ist, unabhängig von allen Vorschriften eines übertriebenen Subjektivismus, und wo einmal Denken und Sein in Konflikt geraten, da hat das Denken sich vor dem Sein zu beugen und nicht von diesem zu verlangen, dass es sich in die starre Maschinerie seiner Formeln solle einzwängen lassen. Denn das Dekret, dass die Wirklichkeit sich den Gesetzen des Denkens fügen soll, ist eitel Vermessenheit und zugleich eine nie zu erfüllende Forderung; das Denken verfährt nach den Sätzen vom ausgeschlossenen Dritten und vom Widerspruch, die Wirklichkeit dagegen stellt sich dar als Erscheinung des in sich entzweiten Willens, der schon als solcher ewig dem Denken unfassbar bleibt und dessen Phänomenalität ebenfalls, wie das ihr zu Grunde Liegende, im Widerspruch zu den logischen Gesetzen stehen muss, was denn auch tatsächlich der Fall ist. Nehmen wir als einfachstes Beispiel das Heraustreten des Willens in diese Phänomenalität, aus der blossen Potentialität in die Aktualität, das Werden. Da es in Raum und Zeit am Faden der Causalität sich vollzieht, so muss es ein schlechthin kontinuierliches sein, weil diese drei Grundlagen des Seienden sich als Continua darstellen. Die Intellektual-Tätigkeit dagegen ist ihrem ganzen Verlauf nach schlechthin diskontinuierlich, denn jede psychische Perception erfordert ja ihren eigenen Zeitteil: somit kann das Denken niemals Herr der Wirklichkeit werden, weil diese schlechthin anders geartet ist. — Versucht es aber trotzdem der Natur des absolut Kontinuierlichen zu trotzen und diskrete Stücke davon festzunageln, und wenn dies nicht gelingt, diese seine eigene Unfähigkeit, der Natur des Objektiven zu entsprechen, dann für eine objektive Unmöglichkeit am Dasein auszugeben, so kommt es bei jenem toten starren Sein der Eleaten und den Sätzen Zenos an, die durch die einfache Anschauung sofort in ihrer vollen Nichtigkeit erkannt und damit widerlegt werden. Denn auch hier im rein Formalen des Denkens stellt die Realdialektik mit dem Meister wiederum der bloss abstrakten Denktätigkeit die lebendig konkrete Anschauung gegenüber, für die das Denken nur

eine bloss formierende, gruppierende, disponierende, nie aber eine selbstschöpferische Macht hat, die immer nur der Anschauung als dem primären zukommt. Die Vernunft allein ist eben nicht im stande, nur mit ihren Mitteln die Wirklichkeit zu erfassen — man kann nicht denken, was sich nur sehen, hören, schmecken, riechen oder fühlen lässt, und doch versucht es so mancher, der es sich nie einfallen liesse, umgekehrt mit Auge, Ohr oder Zunge denken zu wollen. Die Vorstellung dagegen für sich allein vermag sehr wohl den Dingen und Verhältnissen der Wirklichkeit genau zu entsprechen, ohne mit den Postulaten der logischen Konkordanz irgendwie in Konflikt zu geraten, weil sie als blosse Vorstellung mit der Logik noch gar nichts zu tun hat. Erst bei den Versuchen zu definieren und auf dem Wege syllogistischer Uebereinstimmung das Erkannte unter sich in Einklang zu bringen — oder kurz: das Vorgestellte denkbar zu machen, tritt der Zwiespalt zu Tage. Sobald man das versucht, klafft der unvereinbare Widerspruch auf: man kann nicht mittels der logischen Gesetze etwas denken, was durch seine Natur eben diesen Gesetzen völlig widerspricht, einer Wirklichkeit, die bis ins Kleinste Erscheinung eines sich selbst und allem andern Widersprechenden ist, Herr werden mittels eines Denkapparates, dessen oberster Grundsatz ist: A kann nicht zugleich non-A sein. Ein solches Beginnen ist von vornherein vergeblich, und nicht nur das, es vergrössert sogar noch den Widerspruch zwischen Denken und Wirklichkeit, indem aus dem zunächst Vernunftlosen ein der Vernunft Entgegengesetztes wird. Denn zunächst ist der Wille nur (privativ genommen) a logisch, hat mit Vernunft und Vernünftigkeit von Hause aus nichts zu tun; seitdem aber dem Menschenhirn als sekundäres Produkt die Norm eines logischen Schemas effloresciert war, musste, an diesem gemessen, das zunächst nur A logische als ein A n t i logisches sich ausnehmen, in einen direkten Widerspruch zu den nur subjektiv-psychologisch geltenden Gesetzen der Logik treten. Und so gipfelt die Realdialektik zuletzt in dem Aufdrängen des Satzes, dass das logisch Unmögliche (d. h. das

in sich Widersprechende) zugleich das dialektisch faktisch Mögliche, und das logisch nicht bloss Mögliche, sondern Notwendige (das vom Zwange des logischen Denkens postulierte Widerspruchslose) für den faktischen Bestand des dialektisch Wirklichen ein Unmögliches ist.

Trotz dieser antilogischen Tendenzen aber ist die Realdialektik keineswegs gewillt, sich nun etwa als eine Systematisierung des Unsinns darzustellen und jedem Widersprechenden, jeder beliebigen Absurdität bei sich Einlass zu gewähren. Dazu ist schon ihr Widerspruchsbegriff ein zu genau begrenzter, nämlich nur das reale Ineinander kontradiktorischer Widersprüche umfassender, ein Zusammen von Ja und Nein in demselben Willen, und nur insofern ein Antilogisches, als ein Zusammendenken von Wollen und Nichtwollen eine den Grundgesetzen der gemeinen Logik zuwiderlaufende Zumutung in sich schliesst. Für das Denken aber, für die Vernunft bleiben ausserdem nach wie vor diese logischen Gesetze bestehen; denn die Realdialektik verwirft keineswegs die gesamte Logik, um den Unsinn auf den Thron zu erheben, sondern schränkt nur deren Gebiet allein auf das Denken ein, während sie das Wirkliche als dem Logischen widersprechend, dessen Gesetzen entzieht. Indessen herrscht nun auch hier im Reiche des Existierenden nicht etwa blinde Willkür; denn schon die kahle Behauptung, dass der Wille das Existierende, ja das eigentlich Subsistierende in allem Existierenden sei, schliesst bereits die weitere Einsicht in sich, dass der Wille, unbeschadet seines realdialektischen Essentialcharakters, rein und ganz in sich selber alle logischen Existenzbedingungen umfassen und tragen müsse, weil er als wahres Ding an sich eben alles umfassen muss und obendrein ohne jene nicht einmal denkbar sein würde; denn denkbar sein heisst ja den logischen Formen resp. Bedingungen *formaliter* entsprechen. Nicht gänzlich aus der Wirklichkeit entfernt werden soll somit die Logik, sondern nur beschränkt, aus der unbedingten Herrscherstellung entfernt werden, wobei es trotzdem passieren kann, dass streckenweise der Verlauf des Geschehenden, so-

weit dabei nicht der zu Grunde liegende Wesenswiderspruch des mit sich selber entzweiten Willens in Betracht kommt, sehr wohl mit logischen Kategorien begleitet werden kann. Bleibt doch schon der Wille, indem er eben als widersprechendes Wesen dennoch nie sich selber untreu wird, sondern im Widerspruch beharrt mit sich selbst, identisch, verfährt also insofern logisch korekt, und noch mehr tritt dieser bedingt logische Charakter des Willens zu Tage in seiner Selbstverwirklichung, in dem interindividuellen Widerstreit, der in seinem Einzelverlauf völlig nach logischen Gesetzen vor sich geht. Denn auf das Recht verzichtet auch die Realdialektik nicht, die eine besondere Art von Notwendigkeit, welche wirklich in allem Geschehen waltet, die causale, auch nach ihrem logischen Charakter anzuerkennen, was aber ganz etwas anderes ist, als nun auch fortzugehen zu jener logistischen Auffassung, welche in der causalen Notwendigkeit eine gewissermassen erst sekundäre und wesentlich nur phänomenale Selbstverwirklichung der logischen gewahren will. Daraus, dass innerhalb der Ereignisreihe eine unzerreissbare Kette die einzelnen Glieder verbindet, folgt noch lange nicht, dass sich auch jenseits ihres Anfangs ein rationelles Warum für ihr Dasein und das ihrer Einzelgestaltungen müsse auffinden lassen, ebenso wenig wie dass die einzelnen Reihen nun untereinander in irgend einem logisch bestimmten Verhältnis stehen müssen. Vielmehr hat ja die Realdialektik als Urgrund der Welt den unlogischen Willen angenommen; was sie jetzt zugibt, ist nur, dass der Satz „in der Essentia gelten die realdialektischen Prinzipien“ ergänzt werden muss durch den Zusatz: „in der Existentia aber (im einzelnen) die logischen.“ Denn in der Existentia aktualisiert sich die Essentia, tritt aus dem potentiellen ins aktuelle Sein hinaus, alle Aktualität ist aber der Zeit verschrieben; somit kann das an sich innerlich Sichwiderstrebende sich nur in der Form des Nacheinander verwirklichen; d. h. in der Phänomenalität der Aktualisierungen stellt sich als ein Gegeneinander successive sich effektuierender Widersprüche dar, was wir uns doch als ein Ineinander im Ansich eines selbstentzweiten

Einen und eines einheitlich subsistierenden Selbstentzweiten denken müssen, aller Erscheinungslogik zum Trotz, die eben nur für die Erscheinung, die Existentia, aber nicht für die Essentia gilt. Ausserdem gibt es in der Existenz blosse Eigenschaften — wie ja denn die Realdialektik alles Qualitative (der Phänomenalität) der Existenz, das Quantitative der *vis essendi* selber vorbehält — und Eigenschaften dürfen einander nicht widersprechen; denn sie stehen als Prädikate eines Subjekts unter der Botmässigkeit des logischen Gesetzes, so dass also auch nach dieser Seite die Existentia sich der Logik unterworfen zeigt.

Diese bedingte Logicität aber setzt sich aus dem Interindividuellen fort in das Intraindividuelle, in das Innere des selbstentzweiten Willens selber, indem auch hier nicht völlige Anarchie herrscht, sondern trotz der realdialektischen Beschaffenheit des Urwesens im Verlauf des Sichselberwidersprechenden eine ‚partiell logische" Folgerichtigkeit waltet, vermöge deren die halbseitige Manifestationsweise des essentiell realdialektisch Gespaltenen (Selbstentzweiten) in den Formen logischer Notwendigheit vor sich geht. Jede Seite des selbstentzweiten Willens entwickelt sich in sich mit logischer Notwendigkeit; gerade darum aber durfte die Realdialektik ihren Inhalt als einen speziell antilogischen charakterisieren: denn in diesem steht so Logisches wider Logisches, die eine Seite der widersprechenden Willensrichtungen in ihrem immanent logischen Verlaufe gegen die andere in deren nicht minder logisch korrektem Hergange, so dass wir in dieser kontradiktorischen Halbheit in der Tat eine wider sich selber gekehrte Logik haben, indem jede Hälfte des in sich Selbstentzweiten in sich selber sich nach logischer Folgerichtigkeit gebärdet. Nur weil dem so ist, vermag auch die Realdialektik für die Entstehung der logischen Kategorien eine wenigstens psychologische Herleitung zu geben, indem zu der schon angedeuteten Immanenz der apriorischen Formen im unbewussten Ich als zweiter Faktor die analog geartete Erfahrung tritt, welche dazu angetan ist, derartige Schemata psychisch zu formieren; und nur

wegen dieses halbseitig logischen Verlaufs des Weltprozesses im Inter- wie im Intraindividuellen, sind wir überhaupt im stande, mit unserer gegebenen Denkorganisation dem Seienden nachzukommen. Wäre dieses im Sinne des absolut Unsinnigen antilogisch, dann wäre es auch das für unsere geistigen Organe schlechthin Unfassbare und Unbegreifliche und dann wäre überhaupt jede Philosophie unmöglich. Die Funktionierungsweise des realdialektischen Denkens ist von dem gewöhnlichen logischen demnach nur darin unterscheiden, dass dieses einseitig, jenes zweiseitig logisch denkt, nämlich jede einseitige Konsequenz durch ihre Kehrseite ergänzt.

Man kann das antilogische Verhalten der Realdialektik durch ein einfaches Bild veranschaulichen: die Wege der gewöhnlichen Logik lassen sich Strassen vergleichen, in welchen die Hausnummern beiderseits rectograd fortlaufen, etwa rechts die graden, links die ungraden Zahlen. Wie es aber in grossen Städten bei lang ausgedehnten Häuserzeilen beliebter ist, die Nummern auf der einen Seite da anfangen zu lassen, wo sie auf der andern aufgehört haben, so dass die Fortgangsrichtung beiderseits eine entgegengesetzte ist, und wie, wer etwa unversehens in die Mitte gestellt sich umsehen wollte, schwer begreifen könnte, wie so weit auseinander liegende Ziffern einander vis-à-vis zu stehen gekommen wären: so macht die Realdialektik auf den nicht sogleich Orientierten leicht den Eindruck des Regellosen, wie wenn etwa einer aus der vereinzelten Wahrnehmung, die er an zwei einander gegenüber liegenden Häusern gemacht hätte, schliessen wollte, dass hier alles durcheinander ginge. Dies aber ist nicht der Fall, vielmehr bleibt innerhalb jeder Hälfte die logische Rektascension fortbestehen, nur das Verhältnis beider Hälften zu einander ist ein kontradiktorisches; mit der Notwendigkeit der Causalität erkennt die Realdialektik ebenfalls eine allem Geschehen immanente Gesetzmässigkeit an, sogar so schroff als möglich diese betonend und in ihrem absoluten Determinismus noch über den Meister hinausgehend; sie protestiert aber

energisch gegen die Behauptung, dass nun das gesamte Geschehen nach logischen Gesetzen sich vollzieht, wie wenn etwa eine abstrakte Zwecke setzende *ratio* die ihr selber ausschliesslich eigentümlichen Gesetze den Dingen unterlegte und darnach die Vorgänge des historischen Geschehens schablonenartig zuschnitte. Wäre dies der Fall, so müssten sich die Phasen welthistorischer Entwicklung eben so sicher vorausberechnen lassen, wie die mathematisch bewältigten Teile der *méchanique céleste,* während in der Tat jedes noch so logisch Bestimmte unerbittlich durchkreuzt wird durch das tatsächliche Geschehen, das sich meist absolut unvernünftig anlässt.

Denn wohl geht die innere Entwicklung der beiden Willenshälften nach logischen Gesetzen vor sich; wohl gilt in der Existentia überhaupt, in der Aktualisierung der einzelnen Strebungen sowohl wie im Verhältnis der vielen Willensfaktoren zu einander im einzelnen mit der causalen die logische Notwendigkeit, wohl mag es auch schliesslich bisweilen möglich sein, den Gesamtverlauf der Erscheinungsreihen mit logischen Kategorien zu verfolgen: — im ganzen aber ist die Welt für das einseitig logische Denken unentwirrbar und wird es aller Wahrscheinlichkeit nach trotz aller verbesserten Empirie auch ewig bleiben. Denn die Geltungssphäre einer gegebenen Causalität geht nicht hinaus über die Schranken der in ihr sich betätigenden Kraftgrösse; sobald mehrere Kräfte sich kreuzen und einander beeinflussen, lässt sich vielleicht noch im einzelnen Logisches aufzeigen, von dem Gesamtgeschehen aber ist es nicht mehr möglich. In noch viel stärkerem Masse muss dies naturgemäss von dem Ganzen der Welt gelten, in dem sämtliche Kraftfelder einander durchdringen und schneiden: streckenweise lassen sich die Fäden vielleicht glatt abwickeln, als Ganzes betrachtet bleibt die Welt ein logisch unentwirrbarer Knäuel und zwar vermöge des intraindividuellen Widerspruchs, von welchem der interindividuelle Widerstreit nur als Folge erscheint. Wenn das Realdialektische erst in oder mit den interindividuellen Rela-

tionen anhübe, nicht bereits in der intraindividuellen Essentia begänne, dann wäre Aussicht vorhanden, dass es sich aufhöbe in das am causal notwendigen Geschehen wahrgenommene Logische; so aber erweist sich diese Hoffnung als ewig illusorisch, weil der Widerspruch eben im Grundwesen der Welt wurzelt und somit ewig unaufhebbar bleibt.

Damit fällt aber auch die Möglichkeit der Erreichung des Ziels alles Wollens, nämlich des Wissens, der Wahrheit; auch hier tritt uns wieder der innere Widerspruch des Willens mit sich selber entgegen, indem gerade das Werkzeug, das er sich für die Erkenntnis als seinen eigentlichsten Zweck angeschafft, sich zuletzt als unfähig erweist, diesen zu erfüllen. Denn die Vernunft vermag nur das Widerspruchslose zu denken, der Wahrheitsbegriff der Realdialektik aber muss ebenfalls mit einem Widerspruch behaftet sein, weil sonst eine Verschiedenheit (Nichtidentität) bestünde zwischen ihrem Inhalt und dem, wovon dieser der Ausdruck sein soll, dem Seienden. Der Widerspruch muss eben als allgemeiner wie das Wesen, so auch das Wissen der Welt durchziehen; damit fällt jede Hoffnung, jemals zu einem widerspruchslosen Wissen vom Wesen der Welt zu gelangen, weil eben nur das widerspruchsvolle „wahres“, d. h. mit der Wirklichkeit übereinstimmendes Wissen ist. Zugleich aber erhellt daraus die ungleich schwierigere Stellung, welche die Realdialektik gegenüber den anderen Systemen einnimmt, indem sie gezwungen ist, ihre widerspruchsvolle Wahrheit, ein antilogisch Gedachtes im durch und durch logisch formierten Stoff der Sprache auszuprägen, und dabei naturgemäss Schritt für Schritt auf Inkongruenzen zwischen logischem Ausdruck und realdialektischer Anschauung stösst, so dass sie sich oft genug mit einer bewussten *contradictio in adjecto* behelfen und ein richtiges Verständnis dem intuitiven Ergreifen des Lesers überlassen muss.

Auf diesen Grundlagen baut sich nun das weitere System der Realdialektik auf, zunächst die Ethik, auf der bei einer individualistischen Willensmetaphysik naturgemäss das Hauptgewicht liegen muss, die Lehre von der Wechsel-

beziehung zwischen Selbstbehauptung auf Kosten anderer und Selbstbeschränkung zu Gunsten anderer, in welcher Form hier die realdialektische Zweiheit hervortritt; ferner die Aesthetik, in der auch die Realdialektik einen Raum gewinnt für die aus der Metaphysik vertriebene Idee, indem der Wille im Schönen mittels seiner Grundeinheit über seine fundamentale Selbstentzweiung sich selber belügt, im Tragischen sich als selbstentzweiten erkennt und im Humor die eigene Zweiheit wider sich selber kehrend und den Geist sieghaft wider das Gewollte stellend, sich über sich selbst erhebt; — schliesslich die Geschichtsphilosophie und damit die Eschatologie der Realdialektik, in der sie sich noch einmal gegen den Meister wenden muss, obwohl sie gerade von diesem Punkte seines Systems ihren Ausgang genommen hat.

Schopenhauer liess, nachdem schon im willensfreien Erkennen, im Schauen der Ideen dem Subjekt die Möglichkeit gegeben war, sich über das Leid der Erde zu erheben, am Schlusse seiner Lehre die Erlösung stehen, mit der im Grunde der rein pessimistische Charakter des Systems fällt. Für die Realdialektik ist diese Erlösungsmöglichkeit des Einzelnen ebenso undenkbar wie die Hartmannsche des Weltganzen. Denn indem jedem Wollen sofort sein kontradiktorisches Gegenteil gegenübertritt, sollicitiert der Wille sich in alle Ewigkeit ruhelos weiter zur Selbstverwirklichung, wie er es von jeher anfangslos getan hat. Gewiss trägt die Welt mit all ihrem Leid ihr Ende allstündlich in sich selber, indem der Wille zum Leben ebenso sehr Wille zum Nichtleben, zum Tode ist; keine Ewigkeit aber kann ihr die Freiheit des Nichtseins zurückgeben, die sie auch rückwärts vor unendlichen Aeonen niemals besessen hat. Insofern gibt es also eine Eschatalogie für die Realdialektik eigentlich überhaupt nur im begrifflichen Verstande als das Bild des ewigen Untergangs, der sich durch alle Zeiten hindurch in der Welt vollzieht, ohne je selber ein Ende zu finden — ein Untergang *ad interim,* als dessen Symbol wir den ewigen, in jedem Augenblick die Erde umkreisenden Sonnenuntergang ansehen können.

Somit gilt für das Weltall dasselbe wie für das Individuum: wie dieses sich darstellt als das Ineinander von Wollen und Nichtwollen des Lebens, indem der Wille zum Leben als Wille nicht zu leben, als *noluntas vivendi,* sich selber lebenslang begleitet, der Stunde harrend, wo seiner Selbstnegation der Sieg zufällt, ebenso auch das Universum *sub specie aeternitatis* betrachtet. Ja dieses gewährt nicht einmal äusserlich den Schein eines zeitlich alternierenden Wechsels dieser ewigen Gegensätze, sondern nur das absolute Neben-, ja Ineinander reinster, weil im Grunde zeitloser Simultaneität der beiden Strebungen. Und was wir für das Individuum als unsichtbaren Willensakt fanden, gilt auch für das Weltgeschehen im grossen: was hier in Götterdämmerung erlischt, flammt drüben zu neuem Lichtleben auf; denn ein absolutes Weltenende ist so undenkbar wie ein Weltenanfang, weil der Wille eben Wollenmüssen ist, und somit niemals aufhören kann zu wollen.

Damit fällt dann naturgemäss jede Möglichkeit einer Erlösung. Zunächst die individuelle Schopenhauers durch die Selbstverneinung des Willens, indem, abgesehen von der Doppelheit alles Wollens, bereits jede Askese schon darum undurchführbar wird, weil auf die positive Seite des Wollens jenes Uebergewicht der Gravitation fällt, das jeder Grösse auf der eben daher so benannten Plusseite zukommt, und das positive Wollen somit das kraftlosere Nichtwollen in seine Abgründe verschleppt. Sodann aber wird damit auch die Hartmannsche Lehre einer logischen Weltentwicklung mit dem Ziele der Rückkehr in den seligen Zustand des Nichtwollens, also einer allgemeinen Welterlösung unhaltbar. Sobald das All-Eine nicht mehr ist als eine, freilich in sich geschlossene und sich in sich selber wechselseitig bedingende Summe von Individuallebensfaktoren, kann auch der Weltprozess nicht als ein schlechthin unendlicher und nicht einmal als ein irgendwie gradlinig verlaufender angesehen werden, sondern muss mit apriorischer Präsumtion gerade so gut als Kreislauf prädiziert werden, wie nachweisbar jede Individuallebensentwicklung ein solcher ist. Und

mag der Radius dieses Evolutionscyklus sich zeitlich noch so viel weiter ausdehnen: irgend einmal muss sich doch die Fülle der Kräfte und die Möglichkeit neu zu permutierender Kombinationen erschöpfen und das in sich zurückgekehrte Spiel *a novo et ab ovo* von vorne wieder beginnen.

Und somit kommt auch hier die Realdialektik wieder da an, von wo sie ihren Ausgang genommen — bei dem Kantschen Zero, dem Nichts, indem sie die absolute Summe aller Weltprozesse sich veranschaulicht als congruent dem intensiven Werte einer vor- oder nachweltlichen Ruhe, als absolute Prozesslosigkeit, nämlich als dynamisch identisch mit wirkungsloser Ursache und ursachloser Wirkung — das All-Nichts und Nichts-All. Der Wille, der in seinem An-sich nichts will als Nichtwollen, ist ein Nichts, dem nur das weltgebärende Bewusstsein, in welchem der Wille seine Selbstverdoppelung zum Motiv vollbringt, ein Etwas vorspiegelt; dieses Bewusstsein aber ist für sich allein ohne jenes andere „Nichts" des inhaltlosen Strebens selber auch nur ein Nichtseiendes — und damit grinsen sich wieder nur zwei nichtige Larven an, zwei μὴ ὄντα, die auf ein noch höheres „indifferentes" Eines deuten, welches das letzte Ur-Nichts wäre, wohinein alle Existenz nur dann zurücksinken könnte, wenn es denkbar wäre, dass Wille und Motiv dermaleinst aufhören könnten, für einander zu sein oder ganz ineinander aufgingen, was indessen ewig unmöglich gemacht wird durch die *vis essendi,* die in dieses Negativgespinnst den positiven Einschlag liefert. Sie ist es, die bewirkt, dass das Zero ein Etwas bleibt, dass nur die Wirksamkeiten der Kräfte sich neutralisieren und paralysieren, ohne dass sie ihrem Substrate gegenseitig etwas anhaben könnten, so dass sozusagen nur ein Zero dem Wirken (der Existentia) nach, nicht für das Sein, die Essentia herauskommt. Oder mit andern Worten: Die Realdialektik mündet zuletzt statt wie Hegel in den bloss abstrakten Begriff der Nihilität, in die ungleich tiefer begründete und weitergreifende Nihilenz als Resultat des Weltprozesses ein, statt in das bloss begriffliche und als solches immerdar ein blosses Gedanken-

ding bleibende, in das in realisierter Indifferenz gegenseitiger absoluter Selbstaufhebung sich aktualisierende und damit die Welt zu ewiger Ruhe bettende Nichts. —

So stellen sich in grossen Zügen die Grundlagen des Bahnsenschen Systems dar, das eine Kritik aus zweifachen Gründen ungleich schwieriger macht als jedes andere. Denn einmal setzt Bahnsen in seinen früheren Schriften (bis 1877 etwa) diese damals noch nirgends entwickelten Grundlagen entweder bereits voraus oder behandelt sie, obwohl er aus ihnen Folgerungen zieht, nur andeutungsweise; anderseits aber hatten sich, als die systematische Darstellung endlich erscheint, seine Ansichten über die Grundbegriffe, wenn auch innerhalb gewisser Grenzen, zum Teil so weit verschoben, dass es nun zweifelhaft erscheint, welche Meinung man als die eigentlich gültige betrachten soll, da er gewöhnlich auf beiden Fassungen weitergebaut hat. Daher rührt es, dass sich innerhalb des Systems bisweilen direkte Widersprüche finden, z. B. in der Begriffsbenennung wie bei der Definition von Nihilenz und Nihilität, zwischen welchen Begriffen ein ewiges Hin- und Herschwanken zu Tage tritt (s. Widerspruch I, 242, 432; II, 455; Wie ich wurde p. 161) — daher rühren auch die Abschwächungen des Antilogismus und des Individualismus in den letzten Werken, die mehrfachen Selbstkorrekturen und Erläuterungen zu früher Gesagtem u. a. Weit mehr aber als dieser auch bei andern Denkern hervortretende, aus der Entwicklung des Systems resultierende Umstand erhöht dieses selbst durch seinen spezifischen Charakter die Schwierigkeit der Kritik, indem es über jede *reductio ad absurdum*, jede aufgezeigte *contradictio in adjecto* von vorne herein mit den Worten quittiert: „Was in sich selber den Widerspruch aufgenommen und verwunden hat, ist gegen einseitig logische Insulten so unverwundbar und aller nicht selber dialektischen Kritik gegenüber so gefeit, wie der Giftesser gegen Wirkungen, welche für jeden nicht gleicherweise Imprägnierten absolut tödlich sind.“

Mit dem Aufdecken von logischen Widersprüchen ist

einem so angelegten System naturgemäss nicht beizukommen; es bleibt vielmehr nur ein Weg übrig, den auch Bahnsen anerkennt: der der Konsequenz, die für das logische Denken sowohl wie für die dialektische Wirklichkeit gleich verbindlich ist. Aus den gegebenen Grundlagen im Sinne des Autors Folgerungen zu ziehen und auf diesem Wege zu Resultaten zu gelangen, die denen des Philosophen widersprechen oder aber überhaupt unmöglich sind, das ist die einzig mögliche Methode der Kritik diesem System des Widerspruchs gegenüber, dem in seinem antilogischen Verhalten mit rein logischen Mitteln wenig anzuhaben ist. Die eingehendste Kritik, die Bahnsens System gefunden, ist die Besprechung des ersten Teils des „Widerspruchs im Wissen und Wesen der Welt" im 17. Bande der Philosophischen Monatshefte pp. 227—260, durch E. v. Hartmann, deren ruhige Gelassenheit gegenüber einem seiner erbittertsten Gegner ein schönes Zeugnis für die Objektivität des Kritikers ablegt. In ihr bringt Hartmann, ohne auf die Punkte, die ihn als Philosophen des Unbewussten von Bahnsen trennen, und ohne auf die spezielleren Unterschiede der beiderseitigen Systeme näher einzugehen, eine erschöpfende, scharfe, aber im ganzen gerechte Kritik der Grundlagen der Realdialektik, an welche ich hier auch nur mit ein paar kurzen Zusätzen anknüpfen möchte, vor allem in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem All-Einen und den Henaden und hinsichtlich der Geltung des Widerspruchsbegriffs.

Zunächst das, worauf auch Volkelt in seiner Besprechung der Bahnsenschen Geschichtsphilosophie (Philosophische Monatshefte VIII, 282—296) und Hartmann selbst in einem früheren Artikel (ebenda, Band IV) hinweist: die Selbstentzweiung des Alleinen in die Vielheit und deren Verhältnis zum Einen bleibt bei Bahnsen im ganzen sehr unentschieden und schwankend. Einmal vindiciert er dem Einzel-Ich Absolutheit (I, 233, 239)*) und Aseität

*) Ich citiere „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt", nur durch Seitenangabe, alle übrigen Werke unter Nennung des Titels.

(I, 217), eine unzerstörbare Einzelessenz, die seinem Pessimismus zur einzig haltbaren metaphysischen Grundlage auch noch die absolute Trostlosigkeit garantiert; ein andermal findet er mit der Vielheit und Endlichkeit des Willens *eo ipso* den Begriff der bloss relativen Selbständigkeit gleichsam schon unterwegs (I, 173). Besitzen aber die Individuen Aseität, dann lässt sich damit die Einheit des All-Einen, die, wenn auch mit einigen Restriktionen, zugegeben wird (zur Phil. d. Geschichte, 64) und im Grunde auch schon die Existenz höherer Individuen wirklich nur durch eine Art prästabilierter Harmonie, d. h. durch ein Wunder vereinen — wie ja denn in der Tat die Einheit, das Einssein vieler sonst selbständiger Einzelpotenzen als „das Wunder der Individualität" bezeichnet wird. (Verh. zw. Wille u. Motiv, 17. Anm.)

Gleichzeitig wird ebenda die Einheit als etwas Gewolltes, als Tendenz zur Ver-Einheit-lichung erklärt, damit aber im letzten Grunde, wenigstens für das All-Eine die Einheit als ein nur ideell. nicht reell Vorhandenes, eine bloss erstrebte, nie erreichte und somit ewig unwirkliche dargestellt. Bahnsen hat sich darüber nirgends näher erklärt, wie er denn auch die substantiale Selbstentzweiung des All-Einen gegenüber der bloss funktionellen auf Hartmanns Kritik hin zwar zugegeben, aber nirgends näher ausgeführt und schliesslich bei der essentiellen Selbstentzweiung sich beruhigt hat, ohne diese aber für das All-Eine durch eine nähere Untersuchung zu erläutern und eigentlich erst annehmbar zu machen. Meines Erachtens hängt dieses Schwanken damit zusammen, dass Bahnsen eigentlich zwei Gattungen Individuen unterscheidet: einfache und höhere, materielle und spirituelle; wie denn überhaupt bei ihm unbewusst zwei Strömungen neben einander herlaufen: eine mehr materialistisch und eine mehr spiritualistisch geartete. Zunächst gelten ihm als einfachste Individuen die physikalischen Atomkräfte, die auf Grund der *vis essendi* materialistischen oder besser hylozoistischen Atomen sehr nahe stehen, und das eigentliche Material der Welt bilden; sodann aber zeigt sich das Willens-

prinzip doch „als so spezifisch spirituelles“, dass bei unverändertem Bestande des Stoffquantums ein unendliches Mehr der dynamischen Betätigung vorhanden sein kann (I. 456). Das höhere Individuum stellt sich dar als ewigen Willensakt (II, 425), der, im Tode unsichtbar werdend, in Latenz evanesciert, um im selbigen Moment irgendwo anders im Weltall zu neuer Sichtbarkeit einen grade vakanten Lebensrondeau zu okkupieren (II, 118) — was doch wohl so viel heisst, als eines Komplexes niederer Willenswesen gewissermassen als Materials sich zu bemächtigen, eine Annahme, deren Konsequenzen dahin führen, dass wir zuletzt sogar das All-Eine als eine Art höchsten Individuums — als obersten Willensakt, ansehen müssten. Jene einfachsten Individuallebensfaktoren nun erscheinen Bahnsen als selbständig in ungeschaffener Aseität, als für sich seiend vermöge ihrer *vis essendi*, die ihnen ihre Eigenständigkeit garantiert; für die höheren Individuen aber ist die wechselseitige Bezogenheit unter einander ersichtlich genug und zugleich auch für beide Gattungen zur Erklärung der Weltentwicklung so durchaus erforderlich, dass er zur Aseität nun die gegenseitige Bedingtheit hinzunimmt. Um aus diesem Zwiespalt herauszukommen, sucht er dann die Abhängigkeit der Henaden von einander nur in die Coexistenz zu verlegen, der Essentia dagegen die modalitätslose Absolutheit zu wahren (zur Phil. der Geschichte 66 ff.). Indessen schon Volkelt weist in der genannten Besprechung darauf hin, dass, wenn die Existenzen sich wesentlich bedingen, die Essentia ebenfalls diese Wechselbedingtheit in sich tragen muss. Somit klafft hier ein Widerspruch, der sich kaum durch den Hinweis auf die realdialektische Natur der Wirklichkeit wird annehmbar machen lassen.

Indessen selbst auf der Grundlage einer Vielheit wiederum in sich selbst entzweiter und untereinander in gegenseitigen Beziehungen stehender Willenswesen ergibt sich eine weitere Aporie, auf die Bahnsen nirgends näher eingegangen ist und die eine gewisse Aehnlichkeit zeigt mit der Schwierigkeit, aus der die Epikureer einen Ausweg suchten

mittels der „unverschämten" Theorie vom Abweichen einzelner Atome von der senkrechten Fallrichtung. Jedem Wollen steht sein kontradiktorisches Gegenteil sofort gleichwertig gegenüber: wie kann es da überhaupt zu irgend einem existentiellen Weltgeschehen kommen, da doch jede Willensstrebung zum Sein sofort durch den gleichstarken Willen zum Nichtsein darnieder gehalten werden müsste? Oder mit andern Worten: Die gegenseitige Bezogenheit und Bedingtheit der Henaden gibt noch keinen Aufschluss, wie das Weltgeschehen entstehen konnte; auch eine in sich zusammengehörige Vielheit von Willenswesen, deren jedes in einer Zweiheit von Wollen und gleichstarkem Nichtwollen sich manifestiert, hätte nie aus dem sich gegenseitig in der Latenzhalten herauskommen können, sondern ähnlich wie die Atome Epikurs ohne jene willkürlichen Abweichungen ewig in untätigem Gespanntsein verharren müssen.

Zuerst sucht Bahnsen über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, indem er sie durch jenes schon erwähnte Ueberwiegen der Plusseite am Willen verständlich zu machen sucht. (Zur Phil. der Geschichte, 52.) Weil aber damit die Gleichwertigkeit der beiden entgegengesetzten Willensrichtungen fallen und zugleich der Pessimismus eine Abschwächung erfahren würde, korrigiert er sich selber (Widerspruch I, 422—23), indem er sich nun damit begnügt, im Nebeneinanderfortbestehen der beiden Willensinhaltshälften in ihrer gleichen Intensität „das grösste, das spezifische Weltwunder" zu erkennen, und überhaupt nicht mehr versucht, die Fakta des Bestehens der Welt und des Ineinander von Wollen und Nichtwollen mit einander in Einklang zu bringen.

Nehmen wir aber einmal die Existenz der Welt und des Geschehens in ihr als gegeben an, so erheben sich auch hier immer weitere Schwierigkeiten. Bahnsen lässt trotz seines Protestes gegen jeden Evolutionismus ein Heraustreten des Willens aus der Latenz der Potentialität in die Aktualität zu; er beschreibt oder deutet wenigstens an die Entwicklung des Willens zu einem bewussten, ohne auf den Rückweg

irgendwo näher einzugehen. Für ihn ist alles Werden gleichzeitig Evolution und Involution; er gibt aber immer nur die erstere. Er zeigt, wie die einzelnen Strebungen des Willens, wie sein Inhalt nach und nach heraustritt und immer kompliziertere Kombinationen mit sämtlichen übrigen Willenselementen und deren Wollungen eingeht; aber nirgends, abgesehen vom Individualsterben, sehen wir das Zurücktreten in die Latenz, die Implikation, die unbedingt zur Explikation hinzutreten muss, sobald das gesamte Weltgeschehen sich als Kreislauf darstellen soll, der nach Ablauf einer bestimmten Zeit *a novo et ab ovo* wieder zu beginnen habe. Ebenso wenig aber gibt er einen genaueren Aufschluss darüber, ob zunächst die Anzahl sämtlicher Strebungen eines Individualwillens begrenzt oder unbegrenzt, und ferner, ob die Anzahl der Henaden endlich oder unendlich ist. Soll aber das Weltgeschehen sich nach gewissen Kalpas immer von neuem wiederholen, so müssen wir beide, die Henaden sowohl wie die in ihnen enthaltenen Strebungen als nur in endlicher Anzahl vorhanden annehmen, da nur dann die Möglichkeit einer „ewigen Wiederkunft" nach Erledigung sämtlicher möglicher Permutationen vorhanden ist. Sobald man dagegen die eine oder die andere Anzahl der beiden unendlich setzt, wird diese Annahme hinfällig.

Neben all diese Aporien, die mehr oder weniger mit der Frage nach der Selbstentzweiung des All-Einen und dem Verhältnis der Vielen zum All-Einen im Zusammenhang stehen, tritt als zweite Hauptfrage die: Wie weit geht die Geltung des realdialektischen Widerspruchs? oder anders ausgedrückt: die Selbstentzweiung im einzelnen Willenswesen? Zunächst zerfällt jedes in die beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Strebungen Wollen und Nichtwollen, innerhalb welcher Hälften nun im weiteren Verlauf partiell logische Folgerichtigkeit walten soll (I. 67), während sich das Realdialektische nur in ihrem Verhalten zu einander zeige. Demgegenüber erhebt sich nun aber die Schwierigkeit: ist der Widerspruch ein universaler, wie er es doch sein soll, ein die Welt bis ins kleinste durchziehender, so muss

jede Hälfte des selbstentzweiten Willens, wie der zerbrochene Magnet immer wieder zwei Pole zeigt, ebenfalls immer wieder in zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Hälften zerfallen und so fort bis ins Unendliche — der Widerspruch kann nirgends Halt machen. Dann aber müsste die Entwicklung jeder Seite zugleich logisch, weil sie die eine Hälfte eines Selbstentzweiten, und auch realdialektisch vor sich gehen, weil sie, obwohl nur Hälfte, ihrerseits wieder selbstentzweit selber zwei widersprechende Strebungen umfasst. Damit fiele aber jede Möglichkeit einer irgendwie logisch gearteten Entwicklung, die ja auch Bahnsen annimmt, und damit wieder jeder praktische Nutzen des logischen Denkens und jede Möglichkeit irgend einer Erkenntnis oder Wissenschaft. Denn sobald die realdialektische Beschaffenheit des Wirklichen der logischen Beschaffenheit des Denkens völlig zuwiderläuft, hat es mit jeder Wissenschaft, als welche erst mit der logischen Bearbeitung der Erfahrung unter Voraussetzung der Identität von Seins- und Denkgesetzen beginnt, ein Ende; es bleibt nur „die Desperationsresignation bei der absoluten Ignoranz“ übrig (Hartmann), der Bahnsen nur dadurch entgeht, dass er doch immer wieder wenigstens eine partielle Logik „einschmuggelt“, infolge dessen aber auch meistenteils im Unklaren darüber lässt, welche Art von Logik er eigentlich bekämpfe. (S. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 89, p. 135.) Schon Volkelt wirft Bahnsen in der genannten Besprechung vor, dass er nicht streng unterscheide zwischen dem ewig wandellosen rein Logischen, Hegels absoluter Idee, und den mit den historischen Volksgeistern fortschreitenden, konkret-geistigen Gestaltungen des Logischen. Diese Unklarheit rührt aber wohl daher, dass Bahnsen, um überhaupt wissenschaftlich bleiben zu können, hier und da ein Stück Logik zulassen muss, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, weil er sonst allen Boden unter den Füssen verlieren würde. Denn sobald man den Widerspruch als Weltgesetz streng durchführen wollte, würde in der Tat der Widersinn und das Absurde zur Herrschaft gelangen; — so

musste Bahnsen, je weiter der Ausbau seines Systems vorschritt, desto mehr dem Logischen Platz einräumen und damit selber zugeben, dass dieser Teil seines Systems, der Versuch, die Logik des Weltgeschehens völlig zu verneinen, im Ganzen wohl als gescheitert anzusehen sei.

Trotz aller dieser Einwendungen aber bleibt Bahnsens Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Philosophie unbestritten. Er ist es gewesen, der, wie schon in der Einleitung angedeutet wurde, am konsequentesten die in Schopenhauers Lehre liegenden Ansätze fortentwickelt hat; der rücksichtslos das Unhaltbare fallen liess und so der erste Vertreter eines konsequenten Individualismus und eines aus diesem sich ergebenden Atheismus gegenüber Schopenhauers verhülltem Pantheismus wurde, zugleich aber dessen Pessimismus zu seiner Vollendung und damit an sein Ende geführt hat (s. hierüber Hartmann, Geschichte der Metaphysik II, 510 ff).

Was ihn aber hier zum Endpunkt, dort zum Anfang einer Entwicklung macht, war beide Male der gleiche Zug seines Denkens: Konsequenz, die vor keinen Folgerungen zurückschreckte. Diese Eigenschaft sichert ihm seinen Platz in der Geschichte menschlichen Denkens, so gewiss die Wahrheit noch immer am meisten gefördert wurde durch den konsequenten Ausbau eines Irrtums.

Anhang.

I.

Die Arbeiten Bahnsens.

Versuch, die Lehre von den drei aesthetischen Grundformen genetisch zu gliedern nach den Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Psychologie.
Tübinger Dissertation. 1853. Wohl verschollen.

Schiller. Eine Gedächtnisrede.
Anclam 1859. In Kommission bei Fr. Krüger.

Pädagogisch-charakterologische Fragmente.
Lauenburger Programmabhandlung 1864. Separat unter dem Titel: Grundzüge einer Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. Anclam 1864. Später verarbeitet in die

Beiträge zur Charakterologie.
Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. Leipzig 1867, Brockhaus. 2 Bde.

Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv.
Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie. Stolp und Lauenburg i. P. 1870, H. Eschenhagen. (Lauenburger Programmabh. 1869.)

Zur Philosophie der Geschichte.
Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien. Berlin 1871, C. Duncker.

(Anonym): Landläufige Philosophie und landflüchtige Wahrheit. Unprivilegierte Forderungen eines Nichtsubventionierten. Leipzig 1876, Krüger und Rokoschny.

Bedingter Gedanke und Bedingungssatz. Ein Scherflein zur **Philosophie der Sprache. Leipzig 1877, W. Wigand.** (Lauenburger Programmabhandlung 1877.)

Mosaiken und Silhouetten. Charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder. Leipzig 1877, O. Wigand.

Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als aesthetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik. Lauenburg i. P. 1877, F. Ferley.

Philosophie und Nationalität. Rede zur Feier des Sedantages 1876. Lauenburg 1878, F. Ferley.

(Anonym): Pessimisten-Brevier. Von einem Geweihten. Extractum vitae. Berlin 1879, Th. Grieben; 2. Aufl. 1881.

Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. 1. Band. 1880, Leipzig, Th. Grieben. 2. Ausgabe 1882, Leipzig, Th. Grieben (L. Fernau); 2. Band, Leipzig, 1882, ebenda.

Aphorismen zur Sprachphilosophie. Vom Standpunkt der Willensmetaphysik. Berlin 1881, Th. Grieben. (Lauenburger Programmabh. 1881.)

Wie ich wurde, was ich ward. Nebst anderen Stücken aus dem Nachlasse des Philosophen, herausgegeben von Rud. Louis. München und Leipzig 1905, Georg Müller.

Dazu an kleineren Arbeiten in Zeitschriften etc.:

Der Bildungswert der Mathematik. Schulzeitung für die **Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg. 1857,** Nr. 21, 25, 26.

Zur Kritik des Kriticismus. Ein Wort wider die überspannten Kriticisten. Philosophische Monatshefte 1870—71, Band VI, Heft 5, p. 349.

Andeutungen über die Arten des Seins. Philosophische Monatshefte 1871—72, Band VII, p. 214.

Die Neutralen der Philosophie. Die Literatur, Wochenschrift für das nationale Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von H. Riotte und Dr. P. Wislicenus. Nr. 13, 27. März 1874. (Wieder abgedruckt in: Wie ich wurde, was ich ward.)

Entfesselung der Geister. Ein Ausweg aus der Sackgasse. Ebenda 1874, Nr. 20, p. 305 ff.

Der Pessimismus als historische Macht. Ebenda, Nr. 32, p. 499 ff.

Die Homöopathie vor dem Forum der Philosophie. Allg. homöop. Zeitung, herausgegeben von Dr. J. Kafka. Band 91, Nr. 14—18 (27. Sept. bis 25. Okt. 1875).

Der Bedingungsbegriff in kritisch-historischer Beleuchtung. Internat. hom. Presse 1876, Band VII, 79—96.

Charakterzüge aus Shakespeares Frauenwelt. Anton Edlingers Literaturblatt. Wien und Leipzig 1878. (Wieder abgedruckt in: Wie ich wurde, was ich ward.)

Referat über die 2. Auflage von E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewussten. Berliner Nationalzeitung 1871. **Nr. 359 und 361, 4. und 5. August.**

Felix Dahn. Ein literarisches Charakterbild. Deutsche Revue IV. 1880, Band 4, p. 116.

Ist eine Rechtsphilosophie überhaupt möglich? Und unter welchen Bedingungen resp. Einschränkungen? Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Band 3. Stuttgart 1882, p. 219—231.

Dahn, Dr. Felix: Die Vernunft im Recht. Eine rechtsphilosophische Studie. Ebenda 1882, Band 3, p. 16 ff.

Recension von Hartmanns „Neukantianismus etc." und: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie". Jenaer Literaturzeitung 1878, Nr. 23, p. 346 ff.

Recension von Wilh. Gwinner: „Schopenhauers Leben". Ebenda. 1878. Nr. 23, p. 348 ff.

Recension von E. du Monts „Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauers und Darwins". Ebenda 1877, Nr. 19, p. 297.

Das literarische Jubiläumsdenkmal der Kritik der reinen Vernunft (Recension von H. Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. I. Bd., 1. Hälfte). Ostpreussische Monatsschrift. XVIII. Band. 1881. S. 446—460.

Aus Immanuel Kants Leben (von A. Stricker im „neuen Almanach" „Kunst und Leben"). Ebenda. S. 137 ff.

Johannes Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie.

Ebenda. Bd. XVII. 1880. S. 363 ff.

Wilhelm Tobias, Grenzen der Philosophie. (1875.) Ebenda S. 463—473.

II.

Die wichtigeren Arbeiten über Bahnsen:*)

Ed. von Hartmann:

*) In der „**Gegenwart**": 1876, Nr. 28, 30 und 32;

*) In „**Unsere Zeit**" 1876, 2. Hälfte, Nr. 21—22, p. 641 bis 655, 767—783;

*) In den „**Philosophischen Monatsheften**":
Band 4, p. 378. (Recension der „Beiträge zur Charakterologie" und des „Verhältnisses zwischen Wille und Motiv".)

*) Ebenda, Band 17, p. 227—260. (Rec. des 1. Bandes des „Widerspruchs im Wissen und Wesen der Welt".)
Diese Arbeiten (bis auf die letzte) sind zusammengefasst resp. wiederaufgenommen in:
Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (Berlin 1877), p. 11—14, 31—38, 175—257.
Philosophische Fragen der Gegenwart (1885), p. 261 bis 298.

*) **Geschichte der Metaphysik:**
II, p. 510—523, 580—84.

Abweisungen der persönlichen Polemik Bahnsens gegen Hartmann (in der „Landläufigen Philosophie etc." p. 60—82, in der Jenaer Literaturzeitung 1878, Nr. 23, und in der Vorrede zum II. Bande des „Widerspruchs" (XXII—XXXII):
Jenaer Literaturzeitung 1878, Nr. 30 (Dr. med. Venn),
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 74, p. 272 (Rehmke),
Unsere Zeit, 1879, 1. Hälfte, Nr. 5, p. 328—29 (O. Plümacher).

---

*) s. am Schlusse des Anhangs.

Johannes Volkelt:

Erfahrung und Denken, 1880, p. 538—542 (über die B.sche Erkenntnistheorie).

Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart; 1892, p. 214 (nur erwähnt).

Aesthetik des Tragischen, 1879; p. 29, 129 f., 146, 324 (über B.'s Behandlung des Tragischen).

Die Kunst des Individualisierens in den Dichtungen Jean Pauls. Philosophische Abhandlungen. Dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet. Halle a. S. 1902. (Ueber B.s Stellung zu Jean Paul.)

Das Unbewusste und der Pessimismus, 1873; p. 269, 274.

Jenaer Literaturzeitung 1877, Nr. 14. (Recension der „Mosaiken und Silhouetten".)

*) **Philosophische Monatshefte,** Band VIII, p. 282—296. (Recension von: „Zur Philosophie der Geschichte".)

Arthur Drews: Deutsche Spekulation seit Kant. Berlin 1893, II, p. 385—408. (Hartmann nahe stehend.)

Alfons Bilharz: Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten. Wiesbaden 1897, Band I, p. 85—107.

Ludwig Schemann: Schopenhauer-Briefe, Leipzig 1893, p. 347, 362, 449—454.

Carl Peters: Willenswelt und Weltwille. Leipzig 1883. p. 231—252.

*) **Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft.** 2. Aufl. p. 299; Aphorismus 357. (Nicht in der „Morgenröte", wie Louis in „Wie ich wurde, etc." p. LXX angibt.) Ferner Briefe an Freiherrn von Gersdorff, 24. XI., 1. XII. 1867.

Johannes Huber: Der Pessimismus. München 1876, p.79—82.

Olga Plümacher: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Heidelberg 1888, 2. Ausgabe, p. 161—173. 199, 248—51. 344.

— **Zwei Individualisten der Schopenhauerschen Schule.** Wien 1881.

Susanne Rubinstein: Eine Trias von Willensmetaphysikern. Leipzig 1896. p. 79—95.

E. Caro: Le pessimisme au 19e siècle. Paris 1878, p. 90—92.
Burdeau, Auguste: Grande Encyclopédie IV, p. 1167 sp.
Emerich du Mont: Das Weib. Philosophische Briefe. Leipzig 1878. („Ein Ausflug ins Gebiet der Realdialektik“, p. 334—340.)
Herrig: Neuere philosophische Literatur. (In der „Gegenwart“, Band 19, Nr. 3, p. 39.)
Neue evangelische Kirchenzeitung. 1878, Nr. 4, p. 59.

Ferner an Recensionen, Referaten u. s. w.:

Zur Philosophie der Geschichte:
Magazin für die Literatur des Auslandes 1872, Nr. 17, p. 217. (Herrig.)
Literarisches Centralblatt 1872, Nr.25. (s. oben Volkelt.)

Mosaiken und Silhouetten:
Neue Freie Presse 1877, Nr. 4517 (s. oben Volkelt).

Das Tragische als Weltgesetz:
*) **Philosophische Monatshefte,** Band XIV, p. 304 (Jung).
Revue philosophique III, 1878, 577—599. (A. Burdeau.)
Grazer Tagespost, Jahrgang 1877 (oder 78?). (Emerich du Mont.)

Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt (nur über Teil I):
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 79, p. 130. (Rabus.)
Literarisches Centralblatt (Zarncke), 1881, Nr. 34. (Referat.) p. 1169.
Vossische Zeitung: 1880, 1. Beilage vom 14. November, (Referat).
Bulletin Critique, 1881, Nr. 2 (J. Danglard).
Allgemeine Literarische Korrespondenz, Nr. 82 (Moritz Brasch). Jahrgang 1881. 1. Februar.
Westminster Review. 1880 (81?). (Kurze Anzeige.) (s. oben Hartmann.)

Aphorismen zur Sprachphilosophie. Lit. Centralblatt 1881. Nr. 43. p. 1477.

Charakterologie:

Langbeins pädagogisches Archiv Band XI, p. 256 ff. (E. Sommerfeldt.)

(s. oben Hartmann.)

An Bahnsen anknüpfend:

Rudolf Louis: Der Widerspruch in der Musik: Bausteine zu einer Aesthetik der Tonkunst auf realdialektischer Grundlage. Leipzig 1893.

---

*) Die bei Abfassung der Arbeit speziell benutzten Werke sind mit einem * bezeichnet. Ausser ihnen wurde noch benutzt:

Kant: Versuch die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.

Kuno Fischer: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre.

Rudolf Louis: Einleitung zu Bahnsen „Wie ich wurde, was ich ward."

Lebenslauf.

Verfasser, Paul Fechter, preuss. Staatsangehöriger und protestantischer Konfession, wurde am 14. Sept. 1880 zu Elbing in Westpreussen geboren als Sohn des Zimmermeisters Rudolf Fechter und seiner Gattin Rosa, geb. Retzlaff. Von Ostern 1887 an besuchte er das Königliche Gymnasium zu Elbing, das er Ostern 1899 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um zunächst das Baufach zu studieren. Nach einem Studiensemester an der Technischen Hochschule zu Dresden und zwei weiteren an der zu Charlottenburg ging er Oktober 1900 zum Studium der Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie an die Universität Berlin über. Oktober 1904 verliess er mit Ablauf der Matrikel die Universität, an welcher er hauptsächlich Vorlesungen bei den Professoren H. A. Schwarz, Frobenius, Lehmann-Filhes, Knoblauch, Warburg, Planck, Blasius, Paulsen, Simmel, Stumpf, Dilthey, Schumann gehört hatte. Ihnen allen, ausserdem aber besonders Herrn Professor Falckenberg in Erlangen, dessen Liebenswürdigkeit er auch die Anregung zu vorliegender Arbeit verdankt, sei auch an dieser Stelle für ihre vielfache Anregung und Förderung bestens gedankt.

Im gleichen Verlage erschien vor kurzem:

Julius Bahnsen:

Wie ich wurde, was ich ward.

Nebst anderen Stücken aus dem Nachlasse des Philosophen.

Mit einem Porträt des Philosophen herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Rudolf Louis.

Geh. M. 8.—, geb. M. 10.—.

Der **Hamburger Korrespondent** schreibt in seiner Nummer vom 5. März 1905: Kaum einem anderen Buche je habe ich ein so starkes Freundschaftsgefühl entgegengebracht wie diesem Werke Bahnsens. Seit langen Jahren besitze ich die „Mosaiken und Silhouetten, Charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder" und nahm sie oftmals hervor, wenn Feiertagssitte zwar straffe Arbeit verbot, aber um so mehr zu Spaziergängen aufforderte in das Gebiet schöner Geistesfreiheit.

Das war das Einzige, was ich von Bahnsen kannte: Ein Werk, reif, höchst reif; kein anderes Werk aber führte mir die philosophische Literatur zu. Schon damals brachte mich die Vorrede zu dem 1876 erschienenen Buch auf allerlei Gedanken über diese merkwürdige literarische Erscheinung: Dr. Julius Bahnsen in — Lauenburg in — Pommern? Wahrscheinlich auch Einer von den zu eigenen Menschen, für die die Welt kein passendes Amtsschema hat, so dass sie als „Dilettanten" ausserhalb der notwendigen Beziehung zum Wissenschaftsleben gesetzt werden und mehr oder weniger vertrocknen und verbittern.

Und nun dieser volle Einblick in die geniale Seele und ihr unendlich tragisches Geschick. „Wie ich nicht wurde, was ich nicht ward", dieser Titel entspräche der Biographie eines solchen Leidensganges mehr.

Bahnsen, 1830 in Tondern geboren, als Sohn des dortigen Seminardirektors, war kurze Zeit in Altona an der Privatschule von Andresen, dann am Gymnasium in Anclam und von 1862 bis zum Tode (1881) Mittelschullehrer an der höheren Bürgerschule zu Lauenburg in Preussen.

Schon dieser kurze amtliche Bericht spricht von dem Leiden eines vollen Entsagen-Müssens. Hinzu kam das Unglück seines Ehelebens: seine erste Frau, Tochter des Hamburger Grosskaufmanns Möller, starb nach einjähriger glücklichster Ehe, die zweite Ehe wurde nach schlimmsten Erlebnissen getrennt. Weil seinem unbestechlichen Wahrheits-

sinn jegliches „suaviter in modo“ fehlte, wurde er je länger, desto mehr vereinsamt. Seine Philosophie war nicht geeignet, ihm die akademische Welt zu eröffnen; ein Schüler Schopenhauers, der konsequenteste von allen, führte er den „Pessimismus“ bis zur letzten Reinheit des Gedankens. Nur klein war der Kreis seiner wissenschaftlichen Freunde. Mit Ed. v. Hartmann kam es bald zum Bruch; Nietzsche trat ihm persönlich nicht näher. Ein engeres Verhältnis ergab sich nur zu Karl du Prel, dem Helsingforser Wilh. Bolin, Volkelt und dem Arzte Alfons Bilharz. Und doch lag es im Wesen Bahnsens, das Beste auf direkte Anregung hin zu geben. „In meinen Briefen liegt mein ganzes Leben.“ Da ist es gewiss ein grosser Verlust, dass von Bahnsenschen Briefen nur wenig erhalten zu sein scheint.

Seine autobiographischen Fragmente sind für den Kulturhistoriker, den Lehrer und allgemein für den Norddeutschen von grossem Interesse. Das bedeutendste Stück aber bleiben die „Charakterzüge aus Shakespeares Frauenwelt“, in denen entweder monographisch (Ophelia, Lady Macbeth) oder zumeist antithetisch mit grösster intuitiver Kraft, in einem Stil voll glitzernder Kostbarkeiten Shakespeares Frauencharaktere gezeichnet werden. Ganz wie in seinen früherer gleichartigen Schriften zeigt auch diese die ganz nur Bahnsen eigentümlichen Stilqualitäten. Er ist kein bequemer „glänzender Stilist“, wie Blumenthal oder Fulda; er hat Hebbelsche Art, aber doch nicht die volle ethisch-kantige Schroffheit, sondern mehr einen Ueberreichtum fast an tiefgreifenden und -klärenden Beziehungen; kurz: für einen Feinschmecker des Stils und antithetischer Psychographie bedeutet die Bahnsensche Art einen köstlichen Fund.

Rudolf Louis, der Verehrer Bahnsens und der Herausgeber des Nachlasses, hat in ausserordentlicher Weise den Manen des Einöd-Denkers seinen Dank bekundet. Die Einleitung schrieb die Liebe und höchste Ehrfurcht. Das Bild des vollen Lebenswerkes, das die fragmentarischen Kapitel der Autobiographie nicht gewähren können, ist von Louis mit meisterlicher Hand gezeichnet. Bei all diesen Vorzügen wird das Buch vollbringen können, was der Herausgeber erhofft: Bahnsens Namen in unseren Tagen wieder zu Ehren zu bringen. Dr. A. G.

Dieses Buch verdient an dieser Stelle Erwähnung, da es in dem Kapitel „Charakterzüge aus Shakespeares Frauenwelt“ (S. 184—230) einen sehr wertvollen Beitrag zur Shakespeare-Literatur enthält. Es ist mit besonderem Danke zu begrüssen, dass Louis diese Aufsätze des bedeutenden Philosophen, die zuerst in Anton Edlingers

Literaturblatt, 2. Jahrgang, Wien und Leipzig 1878, erschienen sind, durch ihren erneuten Abdruck im vorliegenden Buche einer unverdienten Vergessenheit entreisst und sie einem weiteren Kreise zugänglich macht. Man muss dem Urteil des Herausgebers durchaus beistimmen, dass diesen Aufsätzen Bahnsens schon um ihrer Eigenart willen ein hoher Rang in der Shakespeare-Literatur gebührt. Indem der Philosoph Shakespeares Frauengestalten paarweise in antithetischen Parallelen zusammenstellt (Ophelia — Lady Macbeth, the Shrew — Imogen, Desdemona — Hermione, Julia — Rosalinde, Cordelia — Portia, Cleopatra — Cressida), gewinnt er den Gestalten des Dichters auf dem Wege des Kontrastes viele neue und interessante, bisher vielleicht noch zu wenig beachtete Züge ab. Es mag auf das erste Ansehen hin vielleicht etwas gesucht erscheinen, dass beispielsweise „Imogens vielbewunderte Holdseligkeit auf ihre reziproken Berührungspunkte mit der widerspenstigen Käthe, welche in ebenso ausschliesslichem Rufe der Unleidlichkeit steht", betrachtet wird. Und doch führt der Versuch, zu zeigen, „dass der Imogen-Typus ebensowenig die reine Engelhaftigkeit repräsentiert, wie in der Käthe der reine Satan steckt", den Verfasser zu einer Analyse der Charaktere, die namentlich für die richtige Erkenntnis Imogens ebenso reizvoll wie belehrend ist. Die hohe Charakterisierungskunst des Dichters, die niemals abstrakte Ideale schafft, sondern alle Figuren durch unzählige individuelle kleine Züge enge Fühlung mit dem Realismus des wirklichen Lebens behalten lässt, wird durch Bahnsens Verfahren in ungemein fesselnder und geistvoller Weise beleuchtet. Besonders glücklich ist die Gegenüberstellung Juliens und Rosalindens, die eine Fülle feiner Bemerkungen bietet und besonders über das der Shakespeare'schen Dichtung eigentümliche Wechselverhältnis zwischen Humor und Tragik und das Ineinanderschillern humoristischer und tragischer Stimmungen wertvolle Aufschlüsse gibt. — Dem nachgelassenen Buche des Philosophen ist durch die „Charakterzüge aus Shakespeares Frauenwelt" ein bedeutender Reiz für die deutsche Shakespeare-Gemeinde gegeben.

Eugen Kilian
im Jahrbuch der Deutschen Shakespearegesellschaft.

MÄNICKE & JAHN, RUDOLSTADT

Im gleichen Verlage erschien:

Julius Bahnsen

Wie ich wurde, was ich ward.

Nebst anderen Stücken aus dem Nachlass des Philosophen herausgegeben von Rudolf Louis. München und Leipzig. Georg Müller. LXXXVII und 274 S. Geh. M. 8.—, geb. M. 10.—.

Ein anziehendes Buch. Den meisten unserer Leser wird Bahnsen kaum mehr als dem Namen nach bekannt sein. Ich selbst kannte von ihm nicht viel mehr, als was über ihn in den gangbaren Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie zu finden ist: dass er ein selbständiger Jünger und Weiterbildner Schopenhauers, ein Vertreter des Pessimismus gewesen sei, dass er eine „Realdialektik" und „Beiträge zur Charakterologie" verfasst habe u. ä. Dem vorliegenden Buch ist das nicht geringe Lob nachzusagen, dass es den Leser für eine ihm bisher (äusserlich wie innerlich) fremde, höchst eigenartige Persönlichkeit einzunehmen versteht, und zwar eine kraftvolle und liebenswerte Menschennatur. Das bezieht sich schon auf die ausführliche Einleitung des Herausgebers, das bezieht sich noch mehr auf die Veröffentlichungen aus dem Nachlass des einsamen Denkers selbst, dessen reiche und tiefe Persönlichkeit dazu verurteilt ward, die längste und beste Zeit seines Lebens hindurch sich als Realschullehrer im hintersten Winkel Hinterpommerns (dem Städtchen Lauenburg) aufzuzehren, während hundert anderen weniger Begabten eine fruchtbarere akademische oder schriftstellerische Wirksamkeit vergönnt war, und der dennoch bis an sein verhältnismässig frühes Ende (geb. 1830, gest. 1881) als „echter" Pessimist den Kampf mit dem Leben auf verlorenem Posten mutig aufgenommen hat. Und es gilt zwar in erster Linie von den autobiographischen Skizzen, die etwas mehr als die Hälfte des Buches einnehmen und in jeder Zeile eine warme, volle, ursprüngliche Individualität verraten, aber auch von den philosophischen und „charakterographischen" Essays, die vielleicht mehr als die eigentlich fachphilosophischen Schriften Bahnsens auch den Nichtphilosophen zu fesseln im stande sind. So leistet der Aufsatz „Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus" wirklich das, was sein Titel verpricht; so wird jeder Liebhaber Shakespeares an den prächtigen, so schlichten und doch so geistvollen „Charakterzügen aus Shakespeares Frauenwelt" sich erbauen; der Menschenkenner und Psychologe an den eigenartigen Silhouetten: das reine Herz, die Vestalin, die Maitresse, die Unheilbaren u. a. hohen ästhetischen Genuss empfinden. Der Herausgeber hat seines Amtes mit ebenso viel Sorgfalt als Takt gewaltet.

Karl Vorländer.

Druck von Mänicke u. Jahn, Rudolstadt.